Landau

Beiträge zur Altertumskunde des Orients

Beiträge

zur

Altertumskunde des Orients.

Von

Wilh. Dr. Freih. v. Landau.

IV.

Eine Inschrift aus Heldua. — Tammûz. — Tanit pnê-ba'al.
Eine Gemme. — Worterklärungen.

Leipzig.
Verlag von Eduard Pfeiffer.
1905.

Beiträge

zur

Altertumskunde des Orients.

Von

Wilh. Dr. Freih. v. Landau.

IV.

Eine Inschrift aus Heldua. — Tammûz. — Tanit pnê-ba'al.
Eine Gemme. — Worterklärungen.

18 E. P. 86

Leipzig.
Verlag von Eduard Pfeiffer.
1905.

Eine Inschrift aus Heldua.

Die grossen Phoenizierstädte haben alle ungefähr eine Tagereise (7—9 Wegstunden) auseinandergelegen. Wenn man die Küste von Arvad bis nach Jaffa hinabzieht, so kann man sein Nachtquartier immer in einer der alten Königstädte nehmen; so viele Tagereisen lang, so viel Königreiche hat das Land der Phoenizier zeitweise besessen. Das giebt einen Anhalt für die Bestimmung der Dichtigkeit der Bevölkerung und für die wirthschaftspolitischen Verhältnisse, welche sich aus der Natur des Landes ergeben mussten. Das Hinterland ist nicht sehr ausgedehnt, da das von der Küste aus beherrschte Gebiet nicht über den Kamm des Libanon hinausreichen konnte. Das ist uns ausdrücklich bei Tyrus bezeugt, wo ja wenige Stunden im Hinterland schon das israelitische Gebiet begann, trotzdem hier das Gebirge bereits niedrig ist und deshalb noch nicht eine so verschiedene Welt darstellt wie im Osten von Sidon oder gar von Beirût, Byblos, Arvad. Der Küstenstrich mit seinem wenige Stunden in's Gebirge hinaufreichenden natürlichen Hinterland — das man sich also ungefähr so breit vorstellen kann, wie die gewöhnlichen Flussläufe des Libanon lang sind — muss so bevölkert und bebaut gewesen sein, dass es den Rückhalt für die Entwicklung einer besonderen Hauptstadt innerhalb eines so wenig ausgedehnten Gebietes bot. Mögen wir uns immerhin vorstellen, dass die grossen Phoenizierstädte die Hauptquelle ihrer Macht und ihres Wohlstandes im Handel fanden, so muss doch der Anfang einmal aus den engeren Bodenverhältnissen heraus gemacht worden sein, und es sind zu allen Zeiten immer wieder dieselben Städte gewesen, welche die führende Rolle gespielt haben.

Den Küstenstrich mit den für die Bebauung brauchbaren Abhängen des Gebirges muss man sich also als sehr blühend vorstellen; und wenn jetzt dort, wo eine etwas geordnete Verwaltung herrscht, sich schnell eine neue Blüte des Landes entwickelt, so verhält sich doch der Anblick, den der dicht mit Ortschaften besäete Westabhang des Libanon mit seiner sorgsamen Bodenbewirtschaftung heute bietet, so zu dem Anblick, den der phönizische Landstrich im Altertum geboten haben muss, wie ein antiker Tempel oder Palast zu einer maronitischen Kirche oder einem modernen Regierungsgebäude.

Einem solchen Bilde entspricht auch das Vorhandensein zahlreicher kleiner Städte im Gebiet der Hauptstädte, die nach dem heutigen Landesbilde sehr leicht nur als Mittelpunkt von Dörfern erscheinen könnten. Sowohl auf dem Gebirge als auch im Küstenstrich selbst haben auf den kurzen Strecken zwischen den Hauptstädten im schmalen Küstenlande noch Ortschaften gelegen, welche die Rolle von nicht unbedeutenden Provinzialstädten spielten. So Simyra südlich von Arvad, Batrûn mittwegs zwischen Tripolis und Byblos. Es ist bezeichnend, dass dort, wo in diesem Gebiet die Vorbedingungen für einigermassen geordnete Lebensbedingungen gegeben sind, also im Libanongebiet, bereits sich die Ansätze zu einer gleichen Erscheinung zeigen. Zwischen Beirût und Gebèl (Byblos) entwickelt sich der Libanonflecken Gunî bereits zu einer selbständigen Ortschaft und wenn der Plan der Libanonverwaltung, dort einen Hafen anzulegen, nicht an leicht erkennbaren, jedenfalls weder im Interesse des Landes noch dem des europäischen Handels liegenden Gründen gescheitert wäre, so herrscht nur eine Stimme, dass der Alles überragende Einfluss von Beirût als einzigem (in den Händen einer Gesellschaft befindlichen) Hafen gebrochen worden wäre. Die Hafencompagnie von Beirût wäre die einzige leidtragende gewesen.

Man wird sich vorzustellen haben, dass das Altertum nicht weniger umsichtig im Gebrauch seiner Machtmittel war. Die Hauptstädte haben ihr „Mutter"-Recht zweifellos den

„Töchtern“ gegenüber ebenso geltend gemacht und ihnen das Hafenrecht durch die Möglichkeit, selbständig Handel zu treiben, vorenthalten. Das haben wir wohl uns als den massgebenden Unterschied zwischen einer Haupt- und einer Provinzstadt in Phoenizien vorzustellen, wo schliesslich der Handel die Hauptquelle des Reichtums war, und wo das absolute Recht der Staatsgewalt — gleichviel ob sie königlich oder hierarchisch oder republikanisch war — eben das des freien Handels und der Veranstaltung von Handelsunternehmungen war[1]). Oft mag die Entstehung solcher Städte auch begünstigt worden sein durch das Bedürfnis der einzelnen „Königreiche“, ihre Grenzen gegen die Nachbarn durch einen festen Platz zu verteidigen, wenngleich der Regel nach solche Verteidigungswerke nur erst dort zweckmässig errichtet werden konnten, wo bereits die Ortschaft vorhanden war. In der islamischen Zeit mit ihren Kreuzfahrernöten sind die Festungen an der Küste mannigfach emporgestiegen.

Seit lange weiss man, dass am Wege von Beirût nach Sidon, etwa $2^1/_2$ Stunde von Beirût entfernt, eine dieser Provinzstädte gelegen haben muss.[2]) Beim blossen Vorüberziehen auf der hier von mässig hohen Bergen ziemlich dicht ans Meer gedrängten Strasse sieht man auf dem Bergabhange die Spuren einer ausgedehnten Nekropole. Grabhöhlen — ein hier an der Küste sehr gewöhnlicher Anblick — und offen zu Tage liegende Steinsarkophage zeigen sofort, dass hier einmal die Stelle einer nicht unbedeutenden Ansiedlung gewesen sein muss.

---

[1]) Vgl. Winckler, Die Gesetze Hammurabis zu 12, 39.

[2]) Renan, Mission de Phénicie p. 515, ist der Meinung: »le site n'offre pas d'assise pour une ville; les temples en Phénicie sont presque toujours entourés de somptueux tombeaux. A Khan Khaldi, comme en plusieurs autres endroits, à Adloun par exemple, il y a disproportion totale entre la nécropole et l'importance que la ville a pu avoir.« Das letztere ist zweifellos richtig, jedoch hat man sich wohl vorzustellen, dass selbst ein Heiligtum mit einer solchen Nekropole nicht denkbar war ohne eine daneben bestehende Ansiedlung von

Eine Ortschaft von irgend welcher Bedeutung befindet sich jetzt nicht dort. Nur ein Chân und die Behausung eines Eigentümers, der hier einen Garten — der Reichtum eines jeden Grundbesitzers in dieser Gegend — bebaut, steht auf der Stelle, wo einst eine ganze Stadt, auf allerdings sehr schmalem Küstensaume, gelegen haben muss.

Die jetzige Fahrstrasse, welche hier den alten Weg verfolgt, führt deutlich mitten durch das ehemalige Stadtgebiet hindurch. Östlich von ihr, also auf der Gebirgsseite, ist noch Mauerwerk feststellbar und auf der Westseite nach dem Meere hin steht die Ruine eines Castells aus spätmittelalterlicher Zeit, offenbar an der Stelle, wo wir uns auch den Hauptplatz der alten Ansiedlung zu denken haben. Die Stelle wird jetzt Chân el-ḫalde genannt und man hat darin das alte Heldua erkannt.[1]) Trotzdem die Stelle so leicht erreichbar ist und in einer verhältnismässig gut bebauten Gegend liegt, waren bis jetzt keinerlei Spuren zu Tage gefördert worden, welche auf die vorklassische Zeit zurückgingen. Nur Einzelheiten aus römischer Zeit waren gefunden worden[2]) und auch die Überreste der Nekropole haben keine älteren Denkmäler geliefert.[3])

---

einiger Bedeutung, für welche doch wohl die Existenz von Heldua in spätklassischer Zeit spricht. Schliesslich kann Phönizien nicht nur von Tempeln ohne weitere Ansiedelungen bedeckt gewesen sein. Verlockend wäre es allerdings, hier das Asklepieion Strabos (Mitteil. VAG. 1904,5 S. 11) zu finden, das hier wenigstens näher am Tamyras sein würde (eine Stunde nordwärts). Vgl. übrigens unten S. 9 über »Priester«.

[1]) Renan, Mission de Phénicie p. 515, wo die ältere Litteratur angegeben ist.

[2]) Auch ich besitze einige Thonlampen aus klassischer Zeit und ein Glasstück, die von dem oben erwähnten Grundeigentümer an Ort und Stelle gefunden worden sind. Winckler sah ein Stück einer lateinischen Inschrift mit Resten von drei wenig leserlichen Zeilen, deren erste INANI zu lauten schien.

[3]) Renan a. a. O.: Les tombes de Khan Khaldi sont grandioses et imposantes; et pourtant les plus belles d'entre elles sont d'une médiocre ancienneté.

Die Ruine steht über Mauerwerk aus älterer Zeit und dicht bei ihr, nicht weit vom Meere, befindet sich ein alter Brunnen. In diesem Teil der alten Unterbauten ist beim Graben nach Bausteinen ein Stein mit einer phoenizischen Inschrift gefunden worden, der sich jetzt in meinem Besitz befindet. Er stellt das erste Denkmal dieser Stätte aus phoenizischer Zeit dar und beweist trotz der Geringfügigkeit des erhaltenen Teiles der Inschrift die Blüte dieser Ortschaft in phoenizischer Zeit:

Es ist ein Sandstein von 0,29 m Höhe und 0,16 m Dicke, jetzt 0,50 m Länge, Höhe der Buchstaben 0,10 m. Am linken Ende ist er schräg abgeschnitten, hieraus wie auch aus dem übrigen Aussehn ergiebt sich ohne weiteres, dass er von einem grossen Steinblock abgeschlagen worden ist, um als Baustein zu dienen. Es ist aber zweifellos, dass er ganz so aus einem grossen Block herausgearbeitet worden ist, wie man das noch jetzt mit den Steinblöcken des Ešmun-Tempels in Bostân-el-šêḫ tut, die in mehrere Teile zerschlagen als neue Bausteine dienen müssen.

Der Stein ist also in seiner jetzigen Gestalt in dem Mauerwerk, das tiefer als die jetzige Ruine liegt, als Baustein verwendet worden. Welcher Zeit dieses angehört, ist nicht klar, vermutlich aber schon einer nachklassischen.

Die Inschrift ist in jeder Beziehung eine Seltenheit. Nicht nur, dass sie die Einzige ihres Ursprungs ist und die Blüte des alten Heldua in vorklassischer Zeit erweist, auch auf Sandstein und mit so grossen Schriftzeichen hat der Boden Phoeniziens noch keine Inschrift von sich gegeben. Was wir bis jetzt haben, ist meist auf Marmor und in recht kleiner Schrift geschrieben — wenn man von den aus Aegypten geholten Sarkophagen Tabnits und Ešmun-ʿazars absieht.

Selbst die Inschriften von Bostân-el-šêḫ sind nicht in so grossen und tiefen Schriftzeichen eingehauen, trotzdem dort dasselbe Material verwendet worden ist. Allerdings waren

diese ja auch nicht dazu bestimmt, gelesen zu werden, sondern im Mauerwerk verborgen.[1]) Ich lese die Inschrift:

דבר עבד . . . . .
הכהן א . . . . .

„Es spricht Abd- . . . .
Der Priester ? . . . . .

Zur Lesung ist zu bemerken: Das ד am Schluss der ersten Zeile kann wohl als sicher gelten, der Grundstrich ist völlig erhalten. Das א am Schluss der zweiten ist zweifelhaft. Die Schriftzeichen sind tief und sicher ausgeführt. Das Alter der Inschrift darnach zu bestimmen, halte ich für misslich,[2]) jedoch möchte ich sie keiner zu jungen Zeit zuschreiben, das ד zeigt einen Grundstrich, der schon fast so lang ausgezogen ist wie der des ר, dasselbe ist aber bei den Inschriften Bod-Astarts der Fall. Das ב zeigt nicht die Form, die sonst in Sidon vorliegt, sondern die von Cypern, Karthago, Marseille bekannte. Merkwürdig und neu ist das ה mit nur zwei Querstrichen.

Es kann nicht zweifelhaft sein, dass wir den Anfang der Inschrift haben. Die Ausdrucksweise „spricht" deckt sich mit der bei Ešmun-ʿazar, wo nach dem Datum ebenso begonnen wird. (Auch die Achaemenideninschriften beginnen ebenso.) Daraus ergiebt sich, dass das nächste Wort den Eigennamen — also Abd- . . . — enthalten haben muss. Es fragt sich, wieviel von den Zeilen fehlt. Die Verteilung der Buchstaben führt darauf, dass wir nicht zu viel Zeichen in einer Zeile annehmen dürfen; denn die Grösse eines Steinblocks war schliesslich beschränkt. Die vom Asklepieion in Bostan-el-Šêẖ sind etwas über einen Meter lang und stellen schon recht ansehnliche Maasse dar. Man wird danach sehr wohl anzunehmen haben, dass das הכהן der zweiten Zeile tatsächlich den Titel des Sprechenden bildet, dem nur der Name, und dieser doch notgedrungen mit der Abstammungsangabe vorausging; also:

„Es spricht Abd- . . . , Sohn von . . .
der Priester . . . .

[1]) Mitteil. VAG. 1094/5, S. 16. [2]) Vgl. ebenda S. 24.

Im Ganzen würden dann bei Annahme doppelgliedriger Namen von je sechs Buchstaben hinten am Ende 3 + 2 + 6 = 11 Zeichen fehlen, was auch eine der natürlichen Vorstellung von der Grösse des ursprünglichen Blockes entsprechende Länge der Zeile ergeben würde.

Wichtig ist, das hier der „Priester“ als der Urheber der Inschrift und damit als der Vertreter der obersten Gewalt am Ort erscheint; denn es handelt sich nach der Art der Ausstattung zweifellos um eine offizielle Inschrift, deren Setzung einen Verwaltungsakt bedeutet. Wir müssen uns also vorstellen, dass im alten Heldua „der Priester“ die Regierungsgewalt ausübte. Der Ort muss demnach seine eigene Verwaltung gehabt haben, er stand nur im Tributverhältnis zur Obergewalt — ob das nun ein König von Sidon oder ein grösserer Herr war — und war in seinen inneren Angelegenheiten selbständig.[1])

Unter der zweiten Zeile ist der Stein abgeschnitten. Es ist zweifellos, dass die Inschrift noch mehr Zeilen gehabt haben muss, da — namentlich bei unserer Voraussetzung über die Länge der Zeilen — in den nicht über 20 Schriftzeichen, welche eine Zeile enthielt, nicht viel ausgesagt werden konnte. Eine dritte und vierte Zeile werden wir also auch als verloren voraussetzen müssen, viel mehr aber mit Rücksicht auf die Buchstabengrösse kaum. Man vergleiche dazu die Zeilenzahl der Bod-Astart-Inschriften.

[1]) Vgl. hierzu die oben S. 5, Anmerk. 2 besprochene Meinung Renans, dass in Heldua nur ein grosses Heiligtum gestanden habe und die ebenda angeregte Frage von dem Verhältnis zu dem (sonst am Nahr auli zu vermutenden) Asklepieion Strabos.

Tammûz.

Die verschiedenen Landschaften Phoeniziens sind durch die grossen Städte bezeichnet. Wir können wohl jetzt die Anschauung als nachgewiesen betrachten, welche die einzelnen Hauptstädte und Landschaften ebenso ansieht wie die grossen babylonischen Kultusmetropolen, und in ihren Tempeln den Sitz von Götterlehren findet, welche bezwecken, den Kult des Genius loci in ein grosses Weltsystem einzureihen, um natürlich seine Rolle dann als die maassgebende zu verherrlichen. Die Kultfeierlichkeiten, die Feste sind die Darstellungen der wichtigsten und entscheidenden Punkte der Phasen der Betätigung und der Wirksamkeit des Gottes im All oder der Natur. So müssen wir uns vorstellen, dass in Tyrus eine auf Melkart, in Sidon eine auf Ešmun zugespitzte Götterlehre galt, deren Grundgedanken aber immer wieder dieselben sind.

Für Byblos ist uns der Kult der Baʿalat bezeugt, welche naturgemäss eine Astarteerscheinung darstellt. Damit ist nicht viel gesagt, denn das, was Astarte oder babylonisch Istar genannt wird, ist ja nichts anderes als das weibliche Princip überhaupt, welches bei den meisten der semitischen Völker für gewöhnlich mit dem Namen der Venusgottheit bezeichnet wird.[1]) Da im grossen Göttersystem nur ein weibliches Princip besteht, so ist also jede Verehrungsform einer weiblichen Gottheit eine Astarte, eine Istar.

Nach dem Schema soll die Form, unter der eine Gottheit erscheinen kann, stets auf eine der grossen drei Gestirngottheiten oder auf eine ihrer Viertelerscheinungen zurückgeführt werden können. Es soll entweder Mond, Sonne oder Venus oder einer der übrigen Planeten sein, welche dem einen

[1]) Winckler in „Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft" 1900 S. 414.

Viertel vom Mond, Jahresumlauf der Sonne oder Venus entsprechen. Die drei grossen sollen aber in ihren Wesen local wechseln; sie sollen den ganzen Gottheitsbegriff in sich fassen und je nach Ort und Zeit soll eine oder die andere Seite hervorgekehrt, besonders verehrt werden.[1]) So wird das Wesen der Gottheit also in jedem der drei völlig verkörpert gefunden, im gegebenen Fall wird nur an einem bestimmten Ort, einem Tempel, die eine Seite besonders betont, die Gottheit also dort unter dieser Form besonders verehrt.

Die Ba'alat von Gobal[2]) könnte als Hauptgottheit eines Landes, ebenso sehr als Mond wie als Sonne wie als Morgensterngottheit dargestellt werden, wobei selbstverständlich zu berücksichtigen wäre, dass sie auch andere Teile des

[1]) Winckler, Altorientalische Forschungen III, S. 276. Jeremias ATAO, S. 26.

[2]) So ist meines Erachtens der Name zu vocalisiren (vgl. bereits Heft 2 dieser Beiträge in der Uebersetzung der Inschrift Jehaw-meleks); denn nur aus dieser Form erklären sich die verschiedenen Wiedergaben des Namens. Zunächst hat Hesychius die Glosse: gobal heisst der Berg bei den Phoeniziern, und im Assyrischen wird deshalb wenigstens in den doch zunächst in betracht kommenden Königsinschriften (vgl. jedoch unten) Gubli geschrieben. Auch die moderne Form des Ortsnamens erklärt sich daraus, denn diese lautet gebêl, was wie Glaser richtig erklärt nur die Form ist, in welcher ein gebâl an der syrischen Küste (â = ê im dortigen Dialekt) ausgesprochen wird (die Länge des â erklärt sich leicht durch den Ton), diese Form wird aber in der heutigen Schrift mit j geschrieben und dann selbstverständlich grammatisch als gubal gesetzt, also in Deminutivform. Das muss schon frühzeitig der Fall gewesen sein, denn bereits im Itinerarium Hierosolynitanum von 333 begegnet der Name als alcubile, d. i. al-gubail (Ritter, Erdkunde XVII, S. 599, vgl. Pietschmann, Geschichte der Phoenizier, S. 48, Anm. 2). Das erklärt sich nur, wenn noch damals die erste Silbe mit u oder o gesprochen wurde. Wahrscheinlich hat man anzunehmen, dass die Aussprache des â als ê an der syrischen Küste nicht erst eine Erscheinung des Arabischen ist, sondern bereits der älteren Bevölkerung eigen war, denn Erscheinungen der Aussprache scheinen oft an der Gegend zu haften und sich — wie natürlich durch Vererbung bei der Mischung der Bevölkerung — durch verschiedene aufeinanderfolgende Sprachschichten hindurch zu behaupten (vgl. Winckler, Forschungen II, S. 526). Die Araber fanden also bereits die Aussprache gebêl

Weltalls und des Naturlebens darstellt, welche der betreffenden Gestirngottheit im grossen System besonders eignen.[1])

Ueber den Kult von Byblos sind wir durch einige glückliche Zufälle verhältnissmässig besser unterrichtet als über den der anderen grossen Phoenizierstädte. Wir haben namentlich die Angaben bei Pseudo-Lucian de dea Syra und wir haben ihre Darstellung auf der Stele Jeḫawmeleks.

Wenn sie hier rein aegyptischen Charakter in der äusseren Gestalt zeigt, so hat das jetzt nichts Auffälliges mehr bei uns. Wir haben unter dem wenigen, was wir von Denkmälern aus phoenizischer Zeit haben, doch genug, um zu wissen, dass es Zeiten gegeben hat, wo eine fast rein aegyptische Kunst in Phoenizien geherrscht haben muss und grade Byblos scheint diesem Einfluss in hervorragendem Maasse unterstanden zu haben, denn alles was dort aus älterer Zeit gefunden worden ist, ist rein aegyptisch.[2]) Damit steht im denkbar schönsten Einklang die Angabe bei Pseudo-Lucian, dass die Tempellehre von Byblos den Kult der Baʿalat mit dem von Osiris in Zusammenhang gebracht hat:

Ich sah in Byblos das grosse Heiligtum der Aphrodite von Byblos[3]), wo man auch die Orgien für Adonis feiert. Auch diese habe ich gesehen. Man erzählt nämlich, dass die Sache mit Adonis und dem Schwein in ihrem Lande geschehen sei und zur Erinnerung des Unglückes trauern

---

oder ähnlich vor und fassten das natürlich als gubail, namentlich im Gegensatz zu dem nördlichen Gabala. Demgegenüber wird die griechische Vocalisation Byblos — wenn sie nicht durch irgendwelche andere Anklänge (das aegyptische Byblos könnte das frühere sein !) veranlasst ist, vielleicht mit einer keilinschriftlich uns bezeugten Schreibung Gi-bal-ai (Mitteilung Wincklers, dessen Sammlung von Keilschrifttexten II, S. 64, K. 2646 des British Museum) zusammen zu stellen sein. Es könnte die Aussprache darstellen, welche sonst in Phoenizien herrschte, denn wir haben ja im nördlichen Phoenizien einen anderen Dialekt als im südlichen.

[1]) Ebenda S. 189. Jeremia ATAO S. 38.

[2]) Vgl. Mitth. VAG 1904/5, S. 66, Anm. 1 und überhaupt das dort Ausgeführte. Ferner die ebenda auf Tafel XIV, ff. und 1095, 1 Tafel — veröffentlichten Fayencefiguren.

[3]) Die Baʿalat-Gobal.

und klagen sie jedes Jahr und feiern die Orgien und es ist ein grosses Leidwesen im ganzen Lande. Wenn sie aber damit fertig sind, dann opfern sie zunächst Adonis, weil er gestorben sei, am nächsten Tage aber sagen sie, dass er wieder lebe,[1]) und veranstalten Umzüge ins Freie und scheeren sich den Kopf wie die Aegypter beim Tode des Apis. Die Frauen aber, die sich nicht scheeren wollen, müssen folgendermassen sich loskaufen: an einem bestimmten Tage nehmen sie Aufstellung zum Verkauf ihrer Jungfrauenschaft. Kaufen aber können sie nur Fremde und der Erlös wird als Opfergabe für Aphrodite gegeben. Einige von den Bybliern sagen aber, der aegyptische Osiris sei bei ihnen begraben und die Trauerfeierlichkeiten und Orgien würden nicht für Adonis, sondern für ihn veranstaltet. Ich will auch sagen, warum das glaubwürdig erscheint. Jedes Jahr kommt aus Aegypten nach Byblos ein Kopf geschwommen, der den Weg zu Wasser in sieben Tagen zurücklegt und den die Winde mit göttlicher Leitung treiben. Er wendet sich nicht ab vom Wege, sondern kommt nur nach Byblos. Das Ganze ist ein Wunder[2]) und geschieht jedes Jahr und geschah auch, als ich in Byblos war. Ich habe auch den Kopf gesehen.

Nach der herkömmlichen Betrachtungsweise würde man namentlich mit Rücksicht auf die aegyptische Gestalt der Baʿalat der Jeḥaw-melek-Stele einfach auf einen rein aegyptischen Ursprung des Kultes etwa in Gestalt einer Herübernahme nach römischem Muster schliessen. Innerhalb des Orients zunächst haben wir doch aber jetzt gelernt, die Dinge mit anderen Augen anzusehen und wenigstens stets zu fragen, was sich die Priesterschaft, die Tempellehre selbst, bei ihrem Kult dachte. Ein Unterschied zwischen Aegyptisch, Babylonisch, Phoenizisch besteht dabei in der Idee der allgemeinen Anschauung nicht[3]), er kann nur die äussere Form betreffen. Er kann also für die Grund-

[1]) Also eine Auferstehungsfeier. Diese trägt zunächst den Charakter einer Ceremonie des Mondkults, da der Mond vor allen das Auferstehungsgestirn ist. Ueber das Haaropfer als zum Mondkult gehörig vgl. Winckler, Altorient. Forsch. III, S. 295 (und Arab.-Sem.-Or., S. 122).

[2]) Solche Wunder gehören zum festen Bestande des Kultes. Das Herabfallen des Lichtes vom Himmel in der Grabeskirche zu Jerusalem ist bekanntlich ein Wunder, das das ganze Mittelalter hindurch die Gläubigen erbaute.

[3]) Winckler, Kritische Schriften III S. 89.

anschauung, welche die allgemeine Idee des betreffenden Kultes darstellt, nichts bedeuten, da diese überall dieselbe ist. Wohl aber kann er geschichtlich sehr lehrreich sein; denn er erklärt sich aus der Zeitgeschichte[1]), aus den Zuständen des Landes zu einer bestimmten Zeit und besitzt also einen geschichtlichen Wert. Eben das nehmen wir auch an, indem wir aus diesen Angaben und den wenigen in Byblos gefundenen Denkmälern eine besonders rege Beziehung der Stadt zu Aegypten folgern.

Nach dem Schema der altorientalischen Religion sollen wir in den Hauptgestalten des Pantheons vor allem die Züge der grossen Gottheiten Mond und Sonne suchen, welche dann vom Kultus in ihren Beziehungen zum Naturleben dargestellt werden.[2]) Im besonderen herrscht über das Wesen des Tammuzkultes kein Zweifel, der Grundbegriff der Gottheit ist durchsichtig und zum Ueberfluss wird vom Altertum selbst die Erklärung gegeben. Tammuz ist der Sonnengott,[3]) in den beiden Hälften seiner Laufbahn, vom Winter- bis zur Sommerhälfte und umgekehrt, und sein Leben und Sterben stellt demgemäss das auch vom Sonnenlaufe bedingte Leben und Sterben der Natur dar.

Der Gegenpart der Sonnengottheit soll die Mondgottheit[4]) sein, denn um die Darstellung des Verhältnisses beider zueinander soll es sich bei jedem Mythus handeln, da er den Kreislauf der Natur veranschaulichen soll und da der Kultus, die Ceremonien der Feste dasselbe bezwecken. Der Gegenpart von Adonis ist Astarte; die Gattin, die ihn verliert und um ihn trauert, kann danach astral als der Mond dargestellt werden, denn dieser ist das andere Gestirn, das den Jahresumlauf repräsentirt und das durch sein Zusammentreffen mit der Sonne im Tagesgleichenpunkt den Gestorbenen wieder hinaufführt. Ebenso konnte natürlich der Mythus umgekehrt angewendet werden: der Frühjahrsmond kann in die Unterwelt

[1]) Winckler, Forschungen III S. 185 ff. 287.

[2]) Winckler, Altorientalische Forschungen III S. 275. 290 ff.

[3]) Adonin quoque solem esse non dubitabitur, Macrob. Sat. I. 21.

[4]) Winckler, a. a. O. S. 206. 283.

hinabsteigen (Neumond) oder von den Gewalten der Finsternis bekämpft werden und die Frühjahrssonne kann ihm zu Hilfe kommen, ihn befreien.[1]) Das stimmt zum Grundgesetz, dass Mond und Sonne sich alle Erscheinungen des Himmels- und Naturlebens verkörpern und dass sie deshalb im Mythus ihre Rollen vertauschen können, indem sie als natürliche Gegensätze erscheinend sich gegenseitig ergänzen als Tag und Nacht, als Sommer- und Wintergestirn (Licht und Finsterniss), als Mann und Weib, Ober- und Unterwelt. Wo im Kult der sterbende und wiederbelebte[2]) Gott als Mond erscheint, muss die Gattin die Sonne sein. Osiris ist Mondgottheit,[3]) Isis also Sonne (und Naturleben). Wenn Tammuz die Sonnengottheit vorstellt, so muss also Astarte der Mond sein. Die Baʿalat von Gebal auf der Stele Jeḥaw-melek trägt die Hörner des Mondes und Pseudo-Lucian sagt — natürlich nach der ihm gewordenen Auskunft — *Ἀστάρτην δ᾽ ἐγὼ δοκέω Σεληναίην ἔμμεναι.*[4]) Er spricht dabei freilich von der Astarte von Sidon; dass diese aber wesensgleich mit der von Byblos ist, wird man ohne weiteres annehmen.

Der Frühjahrsmythus kann ebenso gut auf den Mond angewandt werden, dann vertauschen die beiden Gottheiten in Mythus und Kult die Rolle. Innerhalb der langen Geschichte der orientalischen Kulturen haben wir häufig Mischungen verschiedener Kultureinflüsse festzustellen. Die Formen, welche das Kulturleben in dem einen oder anderen der grossen Staaten entwickelt hatte — Babylonien, Assyrien, Aegypten und Hethiter — wurden den einzelnen Ländern durch verschiedene Eroberungen aufgezwungen und selbstverständlich kam es dabei zu Austauschen und Vermischungen der verschiedenen Kultlehren und Festgebräuche — beides identisch! — wie das

[1]) Vgl. den Mythus vom Frühlingsmonde bei Winckler, Forschungen III, S. 58. Himmels- u. Weltenbild (Alter Orient III, 2/3), S. 54.

[2]) Vgl. Anm. 9 auf S. 13.

[3]) Stucken in Mitth. VAG., 1903/4, S. 42.

[4]) De dea Syra 4.

bei allen Religionen der Fall ist, besonders bei im Grunde wesensgleichen der Fall sein musste. Es ist ja die Form der Eroberung, dass der Gott des Erobernden eingesetzt wird an Stelle des bisherigen, dabei tritt aber in Wirklichkeit keine Verdrängung, sondern nur eine Verschmelzung ein, wie ja auch zwei Bevölkerungen, zwei Kultureinflüsse sich mischen.[1]) Selbst das Christenthum und der Islam haben in ihren Heiligen und Welis noch den alten Götterkulten eine verschleierte Weiterexistenz eingeräumt.

Besonders im phoenizischen Gebiet ist uns der Einfluss der Eroberung sowohl von Seiten der mesopotamischen wie der aegyptischen Kulten — man muss besser sagen Kultusform — mehrfach bezeugt. Das Reich Sargons von Agade und dann das Hammurabis hinterlassen ihre Spuren im Schriftwesen Phoeniziens und Kanaans, wie es die Tel-Amarnabriefe zeigen. Es schliesst sich die aegyptische Eroberung an, deren Folgen die Tel-Amarnabriefe schildern, und hier wird ausdrücklich von der Einführung aegyptischer Kulte berichtet,[2]) genau so, wie wir es auch voraussetzen müssen bei der Annahme einer nicht gutwilligen Unterwerfung an allen Punkten. Es folgt nach kurzem Zwischenspiel verhältnissmässig freier Entwicklung[3]) die assyrische Eroberung, welche in Syrien, Phoenizien und Kanaan an zahlreichen Stellen assyrische Kulte eingerichtet hat.[4]) Was wir an einzelnen Angaben hierüber haben, muss man sich nach Analogie ähnlicher Ereignisse doch noch als von viel weiter tragender Bedeutung vorstellen. Wenn, worauf wir bereits hingewiesen, im besonderen Byblos zeitweise den Charakter einer aegyptischen resp. einer aegyptisch

---

[1]) Winckler im KAT.[3], S. 16.

[2]) So in Dunib, in Tyrus — siehe Winckler in KAT.[3], S. 163. 195, in Jerusalem KAT.[3], S. 194.

[3]) Winckler, Gesch. Israels I S. 136, vgl. mein „Die Phoenizier“ (Alter Orient II, 4) S. 18, 19.

[4]) So in Hamat, Sidon, Samaria. Auf die Bedeutung des Nergal-Kultes von Samaria für den Gegensatz der Samaritaner zum Judentum weist nachdrücklich hin Delitzsch, Babel und Bibel III S. 11.

regierten Stadt getragen hat, so müssen wir uns das Verhältnis zu Aegypten doch wenigstens so vorstellen, wie in der Ptolemäerzeit, wo die Könige von Sidon dem 'adôn melakîm unterstanden und sich in aegyptischen Sarkophagen begraben liessen. Das war die Zeit des Hellenismus, wo das Griechische das geistige Verkehrsmittel und gemeinsame Band bildete — nach dem Zeugnisse der Tel-Amarnatafeln muss man sich in einer gleichen Rolle und Bedeutung das Babylonische vorstellen. Der Fund der Adapatafel spricht dabei eine besonders eindringliche Sprache für Mythus und Götterlehre. Oder glaubt man, dass die alten Orientalen ein Text- und Sprachstudium betrieben hätten, ohne sich dabei etwas zu denken? Die Zeit der Schrift De dea Syra braucht nicht einmal alte Lehren und Beziehungen für den Zusammenhang des Kultes von Byblos mit Aegypten vorauszusetzen. Namentlich, soweit es sich um eine Deutung durch die Tempellehre selbst handelt, würden die Beziehungen der hellenistischen Zeit vollkommen genügen. Trotzdem ist es nötig sich klar zu machen, dass die Beziehungen auch in früheren Zeiten und in gleicher Lebhaftigkeit bestanden haben, um den Bann zu lösen, der noch immer auf der Vorstellung vom alten Orient ruht und mit dem erst die Durchführung der Annahme einer gemeinsamen Weltanschauung aufgeräumt hat. Das, worauf es hier ankommt, ist nur der Hinweis, dass die andere Deutung des Kultes von Byblos, welche dem Verfasser der Schrift gegeben wurde[1]), dass die Trauer nicht Adonis, sondern Osiris gelte, nur von der Voraussetzung aus erklärbar ist, dass man die Identität von Osiris und Tammuz-Adonis kannte. Und diese

---

Es sei wenigstens darauf aufmerksam gemacht, dass bei Annahme eines Zusammenhanges der Lehre des Galiläers Jesu mit dem Samaritertum der Gegensatz zum Judentum auch im Kalender d. h. in der Zeit- und Weltrechnung zum Ausdruck kommen müsste. Das Christentum hat die südliche Weltrichtung, wie sie der Nergalkult (Jeremias ATAO, S. 9) voraussetzen würde.

[1]) Und die auch sonst verbreitet war, sodass der Osiriskult allgemein als mit dem des Adonis von Byblos identisch gilt, s. Jeremias ATAO, S. 256.

Identität beruht eben auf dem entwickelten Gesetz, dass der Mythus sowohl von der Sonne als von dem Monde gilt und dass die Verteilung der Figuren zeitlich und örtlich verschieden sein kann, sodass bei der Mischung verschiedener Einflüsse naturgemäss ein Streit der Meinungen entsteht. Solche kultische Verschiedenheiten bedeuten für die altorientalische Weltanschauung genau dasselbe, wie die Streitigkeiten der Sekten innerhalb des Judentums, Christentums, Islams — und aller anderen Religionen.

Die Erklärung des Adonismythus, wie ihn noch Macrobius giebt, ist eine genaue Bestätigung der Formel, wie sie aus den Keilinschriften und der babylonischen Lehre zu erschliessen war. Das Reich Nebos von Borsippa reicht vom Sommer- bis zum Wintersolstiz und das Marduks von Babylon vom Winter- bis zum Sommersolstiz.[1]) Der eine vertritt die tote, der andere die belebte Hälfte des Jahres des Naturlebens. Die Einteilung ist dabei die der Sonnenbahn als ab- und aufsteigend (ab- und zunehmende Tage) und diese entspricht auch den Vegetationsverhältnissen des vorderen Orients, wo die tote Zeit am passendsten von der Sommersonnenwende an gerechnet werden kann. „Bei den Assyrern[2]) oder Phoeniziern sind die Götter trauernd eingeführt, weil die Sonne bei ihrem Wege durch die zwölf Tierkreiszeichen auch in deren untere Hälfte eintritt. Es werden nämlich von den 12 Tierkreiszeichen 6 als obere, 6 als untere angesehen. Wenn sie in den untern steht und deshalb die Tage kürzer macht, dann gilt das für die Trauer der Götter, als sei die Sonne ihnen durch zeitweisen Tod entrissen und werde von Proserpina[3]) zurückgehalten, welche die Gottheit des untern Erdkreises und der Gegenfüssler darstellt. Dann lassen sie Adonis der Venus zurückgegeben werden, wenn

[1]) Winckler, Forschungen III, S. 278. Zimmern in KAT.³ S. 400. Jeremias ATAO, S. 43.

[2]) D. h. natürlich Syrern, die aber Macrobius von Phoeniziern nicht unterscheidet.

[3]) Ereškigal in der Unterweltsfahrt der Istar hält diese zurück, bis sie der Frühjahrsmond befreit. Winckler, Forschungen III, S. 294.

die Sonne nach Zurücklegung der 6 unteren Zeichen anfängt, unsere Welthälfte zu durchlaufen unter Zunahme von Licht und Tagen.“[1])

Die untere und obere Hälfte des Tierkreises und Weltalls wird hier genau so geschieden, wie in dem Tempelkult von Borsippa: von den beiden Sonnenwenden aus, das Zu- und Abnehmen der Tage ist massgebend. Der Tag des Todes des Adonis ist also der der Sommersonnenwende, der seiner Wiedergeburt oder seines Wiederauflebens die Wintersonnenwende.

Hier stimmen also die authentischen Erklärungen mit dem durchsichtigen Sinn des Mythus überein; dass die Deutungskunst des alten Orients, besonders wenn sie vom Localpatriotismus inspirirt war, auch einmal einen kleinen salto mortale in Nebendingen nicht scheut, wird man sich leicht vorstellen können. Wenn es galt, eine Naturerscheinung dem System einzufügen, aus ihm heraus zu erklären, so kam es dabei auch auf eine kleine Unebenheit nicht an — wie bei anderen Systemen auch, das der modernen Weltanschauung wohl nicht ausgeschlossen.

Es ist merkwürdig und nur aus der völligen Gedankenlosigkeit zu erklären, mit der man alle Mythologie betrachtet, dass man nicht den Widerspruch bemerkt hat, welcher in der in der Schrift De dea Syra berichteten angeblichen Anschauung der Byblier vom Beginne der Trauer um Adonis und dem tatsächlichen Sinne des Mythus liegt:

„Es giebt noch ein anderes Wunder im Gebiet von Byblos. Dort fliesst ein Fluss in's Meer, der Adonis heisst. Dieser färbt sich alle Jahre blutrot, verliert seine Farbe und färbt das Meer bei seiner Mündung weithin rot. Das zeigt den Bybliern die Trauer an. Sie sagen aber, dass in diesen Tagen Adonis im Libanon verwundet wurde, und dass das Blut in den Fluss fliesst und ihn färbt, der deshalb seinen Namen führt. So sagen die meisten, mir hat ein Mann aus Byblos die wahre Ursache gesagt. Der Adonis entspringt auf dem Libanon, der Libanon ist sehr roterdig. In jenen Tagen wehen nun starke Winde und treiben die Erde, welche stark rotfarbig ist, in den Fluss, den sie blutigrot färbt. So ist an der Erscheinung die Erde, nicht das Blut schuld.[2])

---

[1]) Macrobius I, 21. [2]) De dea Syra, § 8.

Wenn der Verfasser der Schrift richtig berichtet worden ist, so müsste man für seine Zeit eine Verschiebung der Kultgebräuche in Byblos annehmen, welche ihren Grund zum teil in dem Bestreben haben könnte, die Uebereinstimmung der Lehre mit der geschilderten Erscheinung herzustellen. Die Zeit, wo sich der Nahr-Ibrahîm rot färbt, ist natürlich die der Schneeschmelze und diese liegt der Wintersonnenwende näher als der des Sommers. Der Februar dürfte die Zeit sein, wo die Libanonflüsse das meiste Wasser führen und bereits Ende März ist von der roten Färbung des Nahr-Ibrahîm nichts mehr zu merken.[1]) Die Zeit, wo Tammuz stirbt, ist aber die der Sommersonnenwende, also Ende Juni, wo die Flüsse bereits ziemlich niedrigen Wasserstand haben.[2]) Darüber lässt die Erklärung, welche die Lehre von Borsippa ausdrücklich giebt, keinen Zweifel, die beiden Jahreshälften beginnen mit den Sonnenwenden[3]) und Tammuz stirbt, wenn er den Höhepunkt erreicht, er wird geboren, wenn er wieder aufsteigt. Allerdings kann sich das so verschieben, dass man nach dem Taggleichenpunkt — also statt Sommer und Winter, Frühjahr und Herbst — rechnet, dann müsste der Tod also auf die Herbsttagesgleiche fallen.

---

[1]) Der Grund für diese Färbung ist, wie in der Schrift angegeben, die Beschaffenheit des Erdreiches im Tale des Nahr-Ibrahîm. Die dortigen Berge, wie auch andere im Libanon, sind stark eisenhaltig. Natürlich wird die rote Färbung dadurch hergestellt, dass das Erdreich durch den schmelzenden Schnee in den Fluss gespült, nicht aber von den Winden hineingeweht wird. Es scheint, als ob der Verfasser der Schrift etwas falsch verstanden hätte, die Winde sind ihm wohl als die Ursache der Schneeschmelze genannt worden, denn diese wird durch den Chamsîn herbeigeführt, der gerade die höher gelegenen Teile des Landes bis zum Mai hin mehr trifft und ein sehr schnelles Schmelzen des Schnees bewirkt.

[2]) Die des niedrigsten ist natürlich der vor dem Eintritt der Regenperiode im Herbst; die Hochflut die der Schneeschmelze, von wo an der Wasserstand regelmässig abnimmt.

[3]) Winckler, Altorientalische Forschungen III, S. 288.

Innerhalb der einzelnen Kulte konnte man natürlich je nach den örtlichen Verhältnissen verschiedene Zeitpunkte für die Festfeier wählen. Der Kalender kann ja nach verschiedenen Grundsätzen festgelegt werden und der grosse Orient mit seiner vieltausendjährigen Kultur kann uns in einem gegebenen Fall das Ergebnis einer sehr mannigfaltig zusammengesetzten Entwicklung zeigen.[1]) Ein solches müssen wir in unserem Fall aber sogar eher erwarten als eine reine Wiedergabe der alten astralen Lehre. Namentlich die Notwendigkeit, die Erscheinungen des Naturlebens mit denen des Sternhimmels in Einklang zu bringen, mussten in anderem Klima mancherlei Umdeutungen des Mythus zur Folge haben. Was auf Babylonien und Aegypten genau stimmte, brauchte nicht auch ebenso gut auf Syrien mit seinem wesentlich gemässigten Klima zu passen.

Dass der „Winter“ die tote Zeit ist, darüber ist sich die Auffassung des Alterthums klar, es kann nur geschwankt werden, was man als Winter, d. h. als Herrschaft der unteren Tierkreisbilder ansieht. Nach der alten astralen Lehre wird von Wendekreis bis Wendekreis gerechnet — es kann aber auch die Rechnung von einem Tagesgleichenpunkte zum andern in Betracht kommen. Wenn man sich das klar macht, wird man leicht ein Schwanken in der Deutung von Einzelerscheinungen begreifen.

Das müsste aber vor allem Einzelheiten betreffen, welche durch örtliche Bedingungen sich erklären lassen müssen. Wenn der wahre Hintergrund aller Mythologie und Götterlehre der Sternhimmel ist, wenn dieser das Buch[2]) bildet, von wo sie abgelesen wurde, so müssen die astralen Züge des Mythus dessen wahre Gestalt rein bewahren oder wenn sich Abweichungen ergeben, so müssen diese aus den veränderten Erscheinungen des Sternenhimmels sich erklären. Denn wenn babylonischer Ursprung der ganzen Astrallehre angenommen wird, so ist nur möglich: entweder ein Mythus zeigt die Form,

[1]) Ebenda S. 276. 287 Anm. 1.

[2]) Winckler, Forschungen III S. 198. Jeremias ATAO S. 6.

welche seiner Ursprungszeit und Heimat entspricht, er ist also in allen Einzelheiten in der alten Gestalt erhalten oder zeigt Umdeutungen, wie sie etwa veränderte Constellationen ergeben. Das erstere ist der Beweis für Zeit und Ort des Ursprunges und das andere für das nicht verloren gegangene Verständnis des alten Sinnes der Lehre. Vor allem kommen für Verschiebungen, welche durch die zeitliche Entwicklung bedingt sind, solche in Betracht, welche das Ergebnis der Praecession der Tagesgleiche darstellen.[1])

Gerade der Adonismythus und seine Darstellung giebt nun einige schöne Beweise für die Richtigkeit dieser Erklärung. Nach der Verteilung der vier Planeten auf die vier Weltrichtungen oder die vier Viertelpunkte der Sonnenlaufbahn, gehört der Nordpunkt oder der Punkt der Sommersonnenwende dem Planeten Mars. Dieser muss also Eigenschaften zeigen, welche für das Wesen des Tammuz maassgebend sind. Ares und Aphrodite sind die beiden, die sich lieben, Ares-Mars ist der Kriegsgott wie der babylonische Ninib-Mars; dieser ist der Jäger wie Tammuz-Adonis, kurz alle diese Göttergestalten sind ebenso identisch, wie es nur personificierte Darstellungen derselben Naturerscheinungen sein können.

Tammuz findet seinen Tod durch den Eber — das ist das Charakteristische. Der Eber ist das Tier der Sonnenwende auch in der germanischen Mythologie, und im besonderen wieder Thors, welcher bis auf's Haar die Erscheinungen zeigt, welche den Tešub der Hettiter oder den Haddad-Rimmon[2]) der Syrer kennzeichnen. Denn auch diese sind nichts, als andre Namen für den Tammuz, der in der Sommersonnenwende stirbt, um im Winter zu neuem Leben zu erstehen. An der Identität der zu Grunde liegenden Vorstellungen zu zweifeln,

[1]) Das hat Winckler, Forschungen II S. 370, Ex oriente lux I, S. 32, klar gestellt und hierauf beruht tatsächlich die Möglichkeit der Berechnung der Ursprungszeit des Mythus.

[2]) Vgl. Zimmern, KAT³ S. 450; Haddad-Rimmon gehört der kanaanäischen, nicht der aramäischen Gruppe an: Winckler ebenda S. 133.

setzt ein Zutrauen in den Zufall oder in die missbrauchte „Völkeridee“ voraus, welche dem Glauben an die Verlässlichkeit eines Uhrwerkes entspricht.

Das Verhältnis von Tammuz und dem Eber hat Stucken behandelt und dabei auch die Beziehungen zur babylonischen Lehre erkannt.[1]) Dabei ist auch bereits auf den Zusammenhang mit dem Monat Chazirân hingewiesen worden, und zwar unter Berufung auf Movers. Derartige Beziehungen oder Spielereien bieten jetzt nichts bedenkliches mehr, seit wir die Bedeutung des Wortspiels für die Mythologie kennen.[2]) Die einzige Schwierigkeit, welche bestand, war nur, wie es sich erklärt, dass dieser Monat im syrischen Kalender vor dem Tammuz steht, also dem Juni entspricht, während er doch bei der Annahme Tammuz = Schwein diesem entsprechen müsste (= Juli). Sobald man aber die Praecession berücksichtigt, fällt diese Schwierigkeit weg: der Chaziran ist an die Stelle des Sivan getreten, genau so, wie dieser infolge der Praecession vom Anfang des Jahres (März-April, nach Widderrechnung Nisan) zum dritten Monat geworden ist.[3]) Das beweist also, dass dieser Kalender tatsächlich von einer Tammuzlehre ausgeht, welche mit dem Tagesgleichenpunkte rechnet, wie wir aus den Angaben, welche der Verfasser der Schrift De dea Syra macht, für die dortigen Gegenden auch annehmen müssen. Er war also ursprünglich der Frühlingsmonat genau so wie der Sivan und die Beibehaltung seines Namens ist ein Rudiment der Zwillingsrechnung. Dagegen lässt die assyrische Monatsliste noch deutlich Tammuz als Gott der Sonnenwende erkennen, denn der Tammuz ist in ihr der Monat Juni-Juli, also derjenige, welcher mit der Sommersonnenwende

---

[1]) Astralmythen S. 19. — Zimmern KAT³ S. 198: „Auch die Beziehung des Gottes Tammuz zum Eber war jedenfalls bereits in der babylonischen Sage vorhanden. So war dem Gotte Ninib, dem der Monat Tammuz zugehört (IV. R. 33) das Schwein (ḫumṣiru) heilig. Jensen in KB VI 1“ hätte Stucken nennen sollen.

[2]) Winckler, Arabisch-Semitisch-Orientalisch S. 170 ff.

[3]) Winckler, Forschungen II S. 370 ff.

beginnt, wo Tammuz stirbt. So nach Widderrechnung. Der Gott dieses Monats ist aber der Krieger Ninib[1]) also = Mars und *Ἄρης δ' ὁ σῦς* sagt Lydus,[2]) und Adonis sei getödtet worden *ὑπὸ τοῦ Ἄρεος μεταβληθέντος εἰς ὗν.*

Nach der Formel der babylonischen Weltordnung sollen die gleichen Kräfte in den sich entsprechenden Punkten des Weltalls wirksam sein[3]) und insofern sie Gestirnen entsprechen, sollen diese unter einander gleichgesetzt werden, sodass Mond = Ninib-Mars, weil beiden der Nordpunkt der Ekliptik eignet, Sirius = Sonne, weil er — aus irgendwelchen Gründen — entspricht, Sonne = Saturn, weil beiden der Südpunkt der Ekliptik eignet, kleiner Sirius = Mond, Plejaden = Grosser Bär, die beiden Zwillinge = Sonne und Mond u. s. w.

Entsprechende Punkte des Alls sind naturgemäss die vier Orientirungspunkte, sie entsprechen sich im Umlaufskreise der Planeten und im Weltall, also es sind: Nordpunkt der Ekliptik = Nordpunkt des Alls (Nordpol), das beherrschende Gestirn des Nordpols ist der Bär. In der Zeit der Herrschaft Babyloniens und der Ausbildung der Götterlehre Marduks, als die Frühjahrstagsgleiche im Stiere lag, fand die Sommersonnenwende im Löwen statt.[4]) Ferner ist aus irgendwelchen Gründen das Thier Ninibs der Eber. Danach würde also mythologisch dieselbe Kraft oder Gottheit sowohl als Bär wie als Löwe wie als Eber erscheinen können.

Die Sommersonnenwende bringt Tammuz-Adonis den Tod. Die Tammuzfigur wird gewöhnlich als durch einen Eber getötet dargestellt; die Erklärung, dass er durch Ninibs Tier als das der Sonnenwende, d. h. durch Ninib selber seinen Tod findet, ist also so naturgemäss und schlagend, dass ein Zweifel daran nicht recht begreifbar erscheint. Nach der Forderung der Formel müsste der Eber aber ebenso gut durch den Löwen und durch den Bären ersetzt werden können:

[1]) Ebenda S. 368. [2]) Stucken a. a. O. S. 20.

[3]) Winckler, Himmels- und Weltenbild S. 45 ff.

[4]) Vgl. Winckler, Forschungen III S. 208.

Hygin hat die Ueberlieferung,[1]) dass Adonis entweder von einem Eber oder einem Löwen getötet worden sei. Die dritte Möglichkeit ist endlich die, dass das betreffende Tier gegebenen Falls ein Bär ist. Hierfür[2]) war auf die Darstellung verwiesen worden, welche sich bei el-Ghine im Bereiche des Nahr-Ibrahîm findet, also dort, wo das ganze Land dem Tammuzkulte geweiht war. Die Zeichnung und Beschreibung bei Renan[3]) giebt das Tier, welches Adonis dort anfällt, als einen Bären. Der Schluss des Beweises ist also in bündigster Weise geliefert.

Es bestand nur noch die Möglichkeit, dass vielleicht ein Irrtum des Zeichners vorläge. Bei verwitterten Felsskulpturen ist es möglich, dass eine Zeichnung manches in das Bild hineinlegt, was sich nur aus der allgemeinen Auffassung des Zeichners ergab. Auch macht die Zeichnung bei Renan den Eindruck, als sei das Denkmal so verwittert, dass wohl Zweifel an der richtigen Wiedergabe möglich wären. Winckler hat deshalb im Sommer 1904 die Stelle besucht und Photographien genommen, welche beweisen, dass der Zustand des Denkmals nicht so hoffnungslos ist,[4]) wie man hätte nach der Zeichnung annehmen können, über die Natur des Bären kann danach kein Zweifel herrschen.

[1]) Winckler, Kritische Schriften III, S. 108 Anm.

[2]) Winckler, Himmels- und Weltenbild², S. 63. Kritische Schriften III, S. 108.

[3]) Mission de Phénicie p. 292; pl. XXXVIII.

[4]) Dagegen ist jetzt das von Renan gesehene und gezeichnete Relief, welches eine weibliche Figur darstellt, vor welcher ein hundeartiges Tier steht, nicht mehr vorhanden. Es stand auf der anderen Seite des Felsvorsprunges und muss jetzt abgesprengt sein. Der Mann, bei dem Winckler abgestiegen war, und der nicht mehr jung und sehr intelligent war (er wusste, dass das Bild „Adonîs“ darstellt, — die Aussprache wiess auf französischen Ursprung des Wissens, — und konnte eine Geschichte von ihm erzählen), wusste nichts von einem weiteren Relief bei El-Ghine, und ebensowenig Andere. Es war Winckler nicht gegenwärtig, dass das fehlende sich unmittelbar neben dem andern finden sollte, so dass er über diesen Punkt keine Fragen gestellt hat.

Der Adoniskult ist im Gebiete von Byblos zu Hause; das ganze Land ist Tammuz und Astarte geweiht. Wie in el-Ghine südlich vom Fluss, so war nördlich davon bei el-Mašnaķa in ganz entsprechender Lage eine Kultstätte. Das Tal des Flusses selbst war an mehreren Stellen mit kleineren Tempeln besetzt[1]), welche wohl als Zwischenstationen dienten, um die Verbindung mit dem Astarteheiligtum an der Quelle des Flusses (bei Afķa) herzustellen. Dorthin gingen die Processionen von Byblos, um die berühmten Feste zu feiern, denen erst durch die Zerstörung des Tempels unter Constantin ein Ende bereitet wurde.

Bei Mašnaķa hat ein grosses Heiligthum gestanden, von dem noch einige Reste vorhanden sind. Die Rekonstruction des obeliskartigen Spitzturmes, welche Renan giebt, soll allerdings in den heute erhaltenen Resten keinerlei Anhalt mehr finden. Am besten erhalten sind die Skulpturen, welche in einem in die Felsen gehauenen Pass oder Hohlweg sich finden und ebenfalls den Adonis-Venus-Mythus darstellen. Durch diesen Hohlweg führte offenbar die Strasse zu dem Tempel, sodass die Processionen durch eine Stelle hindurchmussten, welche ihnen die kosmische Beschaffenheit des Ortes der Adoniskatastrophe ad oculos versinnbildlichte. Denn wenn jedes Heiligtum ein Abbild des Weltalls sein musste,[2]) so war es eine passende Idee, den Punkt der Sonnenwende, wo Tammuz dem Bären oder Eber verfällt, darzustellen und dort in Bildern sein Schicksal zu verewigen. Der Sonnenwendepunkt soll als Pass in der Mythologie erscheinen,[3]) und hier ist dieser Pass künstlich hergestellt worden; einen deutlicheren Hinweis kann man nicht finden.

[1]) Das Folgende nach Angaben Winckler's.

[2]) Winckler, Himmels- und Weltenbild S. 60; die Weltanschauung des alten Orients S. 35; Jeremias, ATAO S. 361.

[3]) Winckler, Arabisch-Semitisch-Orientalisch S. 97 u. 206. Dort wird auch darauf verwiesen, dass dieser Pass oder עבר-Punkt identisch ist mit dem גיא העברים Ezechiels, in welchem die Niederlage Gogs, des Nordlandkönigs, erfolgt. Himmels- und Weltenbild S. 64 Anm.

Auf eine der beiden Darstellungen von el-Ghine geht wohl die Nachricht zurück, welche bei Macrobius (Saturn I 21, 5) erhalten ist:[1] „Ein Bild der Göttin (Venus) ist in Libanon dargestellt, mit verhülltem Haupt, traurigem Aussehen, das Gesicht mit der linken Hand verhüllend, von dem die Betrachtenden glauben, dass es weine.“[2] Am besten passt das wohl auf die Darstellung von El-Ghine, da man sich doch immerhin kaum daran zu stossen braucht, dass die Bärenscene nicht erwähnt wird, denn Macrobius teilt nicht Selbstgesehenes, sondern nur einen Auszug aus irgend einer Quelle mit. Ausgeschlossen ist selbstverständlich nicht, dass auch noch an anderer Stelle des Byblierlandes eine weitere Verherrlichung des Kultes sich fand, aber aus dem Bereich des Nahr-Ibrahîm darf man sich dabei schwerlich entfernen, denn andere Gegenden dienten anderen Göttern, und darum wird man zunächst mit gutem Recht an el-Ghine denken dürfen.

Man hat sich nach alledem offenbar doch vorzustellen, dass an den grossen Festen Processionen von allen Ortschaften nach dem grossen Heiligtum gingen. Ein solches Fest hat der Verfasser der Schrift De dea Syra in Byblos mit angesehen (S. 12). Dabei nahm man den Weg von den verschiedenen Punkten des Landes je nach der Lage. In betracht kommen vor allem das Heiligtum in Byblos und das an der Quelle des Nahr-Ibrahîm, beide der Venus geheiligt. Zwischen beiden auf einer Passstelle, welche vom Flussthal über die Berge führt, wenn man von Afḳa kommt, liegt Mašnaḳa, dessen Heiligtum wohl Tammuz selbst geweiht war. Diesen Weg mussten die Processionen nehmen, welche von Byblos und den nördlichen Teilen des Landes zu den Festen im Heiligtum an der Flussquelle zogen. Diejenigen, welche aus Gegenden südlich von der Mündung

[1]) Vgl. auch Renan, Mission de Phénicie p. 294.

[2]) simulacrum hujus deae in monte Libano fingitur capite obnupto, specie tristi; faciem manu laeva intra amictum sustinens; lacrimae visione conspicientium manare creduntur.

und dem Tale des Nahr-Ibrahîm kamen, mussten über el-Ghine ziehen. Beide Wege führten also an Stätten vorbei, welche Tammuz heilig waren. In der Schrift De dea Syra heisst es: „Ich zog auch auf den Libanon hinauf, einen Tagemarsch weit, weil ich erfahren hatte, dass dort ein altes Heiligtum der Aphrodite sei, welches Kinyras gegründet hatte. Und ich sah das Heiligtum, welches altertümlich war.“ Hier hat man gezweifelt,[1]) dass das Heiligtum an der Quelle des Flusses bei Afḳa gemeint sein könne, weil dieses zu weit für die angegebene Entfernung (ein Tagemarsch) von Byblos entfernt sei. Dann bleibt nur Mašnaḳa, denn die übrigen kleinen Tempel können nicht in Betracht kommen, und dieses liegt wieder zu nahe bei Byblos. Unsere Vermutung, dass wir hier das zu erwartende Adonis-Heiligthum anzunehmen haben, würde sich noch weniger damit vertragen, denn es soll sich um einen Tempel der Aphrodite handeln. Der Grund der nicht zutreffenden Entfernung ist aber nicht stichhaltig. Der Verfasser spricht von einem Tagemarsche, den er gemacht hat, nicht etwa von der Zeit, die eine Procession gebraucht; denn eine solche geht natürlich viel langsamer als ein einzelner Reisender. Von Afḳa nach Gebeil kann man aber ohne grosse Schwierigkeit selbst bei heutigen Wegen in einem Tage kommen, wenn man über Mašnaḳa geht. Es sind von der Quelle bis dorthin 4—5 Stunden und von dort nach Gebeil ebensoviel auf teilweise schlechten Wegen. Die Wegeverhältnisse in der Zeit, wo hoch oben auf dem Gebirgspasse ein grosses Heiligtum lag und der Weg durch kleine Kultstätten bezeichnet war, haben wir uns aber doch bedeutend günstiger vorzustellen als jetzt, wo sie gerade auf dieser Strecke recht ungünstig sind. Es ist also nicht mehr als ein Tagemarsch von Byblos bis Afḳa.

[1]) Vgl. Renan, Mission de Phénicie, p. 291, der allerdings sich trotzdem selbst für Afḳa entscheidet.

Mir ist selbstverständlich bekannt, was man bisher als Erklärungen der mythologischen Erscheinungen gab. Eine Auseinandersetzung damit ist vom neuen Standpunkte aus misslich, insofern es unrecht ist, die Einzelheiten nachzuweisen, in denen die alte Auffassungsweise irrt. Nur um den Unterschied im Wesen der ganzen Betrachtungsweise klarzustellen, mag ein Beispiel gewählt sein, das gerade auf die Jeḫaw-melek-Stele Bezug hat. Nach Ed. Meyer (Gesch. des Altertums S. 201; vgl. auch in Roschers Lexicon I, S. 632, und auch Dussaud-Macler Mission dans les régions désertes de la Syrie, moyenne, p. 57 Anm. 3) ist es ein Irrtum der Auffassung des Altertums, dass die Kuhhörner der Isis in Mondhörner verwandelt und mit dem Sonnendiscus zusammen als Kopfschmuck der Astarte verwendet werden, die so, sehr gegen ihre ursprüngliche Bedeutung, auch die Function einer Mondgöttin erhielt; denn (a. a. O.) „alle diese Göttinnen (Nut, Hathor, Isis, Nut-urt) werden als Kühe gedacht, zwischen deren Hörnern — die mythologische Auffassung des gebirgigen Horizonts — die Sonnenscheibe hervortritt.“ In dem Worte „ursprünglich“ ist der ganze Grund der Verschiedenheit der Auffassung gegeben (vgl. Winckler, Forschungen III S. 206 Anm.). Es handelt sich eben lediglich um die Verschiebung der Zeitgrenze, um eine andere Auffassung vom Alter der orientalischen Kultur und ihrer Lehre. Das „System“ ist bereits in der ältesten uns bekannten historischen Zeit fertig, und die Aufgabe, die wir haben, ist zunächst sein Wesen und seine Vorstellungen kennen zu lernen (s. Winckler, Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen, S. 23). Erst wenn das geschehen, dann kann wer will über seine Entstehung speculiren. Innerhalb der historischen Zeit giebt es aber kein „ursprünglich“, da ist alles bereits systematisch geordnet und kann nur in localen oder zeitlichen Variationen auftreten. Astoret ist weder Mond noch Sonne noch Venusgestirn, sondern sie ist eine Erscheinungsform der grossen Gottheit, die in jedem der drei Gestirne sich zeigt, — sie ist weiter das Naturleben in seinen beiden Hälften u. s. w. und kann im Mythus oder Kult nach einer ihrer Seiten hin besonders verehrt werden. Solange wir eine orientalische Kultur haben, finden sich diese Gleichsetzungen der Gottheiten (vgl. Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion, S. 1), es ist deshalb nicht möglich, innerhalb dieser mehr als 3000jährigen Zeit von einem „ursprünglich“ zu reden und anzunehmen, dass die systematische Verarbeitung, der Synkretismus, eine Erscheinung erst der späteren Zeit sei. Diese Auffassung rührt noch aus der Zeit her, wo man sich den ältesten Orient in Länder getrennt dachte, die nichts mit einander zu tun hatten. Der Fund von Tel-Amarna hat damit aufgeräumt und das Verständnis einer allgemein orientalischen Kultur-

welt angebahnt. Weder der Hellenismus noch der Islam sind erstmalige Erscheinungen in ihrer Art, sondern der älteste Orient bildet ebenso eine grosse Kulturgemeinschaft mit gemeinsamer Weltanschauung. So ergiebt sich die neue Auffassung mit Notwendigkeit aus den uns bekannt gewordenen Tatsachen: Nur wer ihr Wesen misversteht (vgl. die Worte von Jeremias ATAO S. VI: „ich habe bisher keinerlei Gegenausführungen zu Gesicht bekommen, die Wesen und Tragweite der Sache erfasst und die den Widerspruch auf etwas Anderes als Misverständnisse gegründet hätten"), kann an ihrer Richtigkeit zweifeln. Der Gegenbeweis gegen jeden Einwand ist meist sofort zu liefern (vgl. z. B. Winckler an der oben angeführten Stelle, wo „die Ursprünglichkeit" irgend einer Kalenderrechnung gegenüber der anderen durch Nachweis der Epagomenen als altbabylonisch sofort als falsche Betrachtungsweise abgetan wird); es kann ihn Jeder sich selbst geben. Wenn man nämlich glaubt, das Wesen einer Gottheit gefunden zu haben, so stellt sich meist von selbst das Wort „ursprünglich" ein,[1]) wenn man die weiteren Erscheinungen verfolgt. Geht man der Sache nach, so wird man stets finden, dass dieses „ursprünglich" keine Berechtigung innerhalb der historischen Zeit hat, dass das ganze „System" bereits in der ältesten Zeit besteht. „Die ägyptische Auffassung des zeugenden Sonnengottes als eines Stieres ist von den Kanaanäern adoptiert: in der sidonischen Sage entführt Zeus d. i. Baal die Europa in Gestalt eines Stieres, und bekanntlich haben die Hebräer ihren Stammgott Jahwe vielfach als Stier dargestellt." So Ed. Meyer a. a. O. Den letzten Satz wollen wir auf sich beruhen lassen — der

[1]) Vgl. Hommel, Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients, 2. Aufl., S. 160: „Dass auch bei den Phöniziern der Mondkult das Ursprüngliche war und erst im Laufe der Zeit unter babylonischem Einfluss Baʿal zu einem Sonnengott und der weiblich gemachte Venusstern (עשתרת, Astarte, vgl. die babylonische Ištar gegenüber dem südarabischen ʿAttar) zu einer Mondgöttin wurde, tritt immer klarer hervor; so ist z. B. der karthagische Baʿal Ḫamman, der gleich dem babylonischen Ea . . . widderköpfig abgebildet wird, ursprünglich wohl der abnehmende Mond und erst später hat man die im Alten Testament öfter neben den Ašeren genannten ḫammânîm zu Sonnensäulen umgedeutet". Soweit richtig nichts als eine Bestätigung der „Formel", denn nach dieser ist abnehmender Mond = Sonne = Unterweltmacht, zunehmender Mond = aufsteigende Sonne; also Baal-Hamman = Unterwelt = Ea, vgl. unten S. 39. „Ursprünglich" ist hier aber nichts früher und nichts „später", die Verschiedenheiten sind nur lokale Anwendungen des allgemeinen Principes, vgl. Winckler, Altoriental. Forsch. III S. 287.

Stammgott Jahwe als Stier ist doch wohl eine Sache, deren Annahme sehr vielen guten Willen voraussetzt. (Die Wissenschaft von der Religion sollte sich aber doch wohl überlegen, ob denn der Totemismus etwas ist, was eine höhere Vorstellung von der aus ihm entsprungenen Gottheitsidee zu erwecken geeignet ist, — oder die Sternenlehre). Aber die Annahme des ägyptischen Sonnenstieres durch die Kanaanäer ist nach der jetzigen Auffassung nichts anderes als die Vertrautheit der Kanaanäer, d. h. der Bewohner des „Westlandes", mit der allgemein orientalischen Götterlehre, denn Marduk ist auch der Stier, Marduk ist aber sowohl Frühlingssonne als Frühjahrsmond, genau wie Osiris, und der Stier ist auch der Mond (buru iḳdu der Babylonier). Kurz, der Stier, d. h. das Rind, ist auch eine Offenbarungsform der Gottheit, der Stier des männlichen, die Kuh des weiblichen Princips: Ober- und Unterwelt, — nach babylonischer Anschauung also: Mond = Stier, Sonne = Kuh, die Oberwelt = Mann, Unterwelt = Weib (vergl. Winckler, Altorientalische Forschungen III; Arabisch-Semitisch-Orientalisch S. 20 ff. Ham = Unterwelt = Weiblich). Der babylonische Einfluss ist aber für Kanaan bereits vor dem ägyptischen bezeugt — die Einheit altorientalischer Kulturen besteht auch in früherer Zeit, sie muss bestanden haben, denn Kulturen wie die der ältesten Reiche von Aegypten und Babylonien sind noch weniger ohne gegenseitige Beziehungen denkbar, wie sie die Tel-Amarnabriefe für die viel späteren Zeiten des 15. Jahrhunderts bezeugen. Und vor allem reicht der Einfluss Babyloniens, wie der Gebrauch seiner Sprache in dieser Zeit bei Kanaanäern und Aegyptern beweist, in ältere Zeiten hinauf und muss ein sehr tiefgehender gewesen sein (vgl. Winckler, Geschichte der Stadt Babylon, S. 13 ff.). Die Zeit, wo diese Einflüsse bezeugt sind, führt uns aber bereits an die Schwelle der Geschichte. Ebenso hat Stucken seine einstigen Aufschlüsse über die astralen Lehren aus den Pyramidentexten entnommen, die älteste Zeit hatte also diese Lehren bereits voll entwickelt.

Tanit pnê-baʿal.

In den Emblemen der Baʿalat von Byblos hat man weder die des Mondes noch die der Sonne noch die der Venus zu sehen, sondern eine jede Gottheit soll die Einheit dieser Drei darstellen[1]) und das Wesen der Gottheit müssen selbstverständlich ihre Embleme ausdrücken. Wenn eine weibliche Gottheit zunächst eine Istar, also eine Astarte ist, so soll das heissen, innerhalb der Dreiheit wird das weibliche Prinzip im Venusstern dargestellt gefunden, es kann gegebenenfalls aber auch ebenso gut in einem der drei anderen Gestirne dargestellt werden, wodurch dann die Verteilung innerhalb der Dreiheit sich verschiebt. Es sind also vor allem die Möglichkeiten:[2])

1. Mond Vater, Sonne und Venus Bruder und Schwester und Gatten,
2. Sonne Vater, Mond und Venus dgl.

Bruder und Schwester können wieder die Rollen tauschen, es kann sowohl das eine wie das andere der beiden Gestirne das männliche oder weibliche sein und deshalb in irgend einem Kult so verehrt, in dieser Gestalt dargestellt werden. Wenn daher die Baʿalat von Byblos mit Mond-Sonnen-Emblemen dargestellt wird, so werden die beiden Hauptgestirne in ihrem Kult in den Vordergrund gerückt: ihr Mythus muss hauptsächlich vom Mond-Sonnenlauf abgeleitet werden. Da das obendrein die Ueberlieferung besagt,[3]) so steht alles in völligster Uebereinstimmung.

Die zahllosen Votivstelen von Karthago sind sämtlich der „Herrin Tanit pnê-baʿal“ und daneben auch noch dem Baʿal-

---

[1]) Oben S. 10—14.

[2]) Winckler in KAT.[3] S. 139. F. III S. 159.

[3]) Vgl. oben S. 15.

Hammon geweiht. Dass also die Tanit die Göttin von Karthago sein muss, unterliegt von vornherein keinem Zweifel. Tanit ist demnach die Astarte von Karthago und als solche wesensgleich mit der Astarte von Sidon, welche die erste Gottheit aller Phoenizier ist, da Sidon die Mutterstadt von Phoenizien darstellt.[1]) Diese Astarte ist ebenso wesensgleich mit der von Byblos, wobei man natürlich von etwaigen Nebensächlichkeiten des Kultes absehen müsste. Diese würden uns aber auch um so weniger Sorge machen, als wir sie nicht kennen und nie kennen werden.

Man ist darüber einig, dass das bekannte Symbol, welches sich auf allen karthagischen Votivstelen findet, das Tempelidol von Karthago darstellt. Das ist mit anderem Worte dasselbe, was wir in unserem Zusammenhang als eine Darstellung, Symbolisirung des Gottheitsbegriffes der waltenden Gottheit der Stadt bezeichnen würden, also es soll die Tanit pnê-baʿal symbolisieren.

Man sieht das Zeichen jetzt allgemein als eine Weiterbildung des aegyptischen Lebenszeichens an, womit es ja in der Tat eine auffallende Aehnlichkeit hat. Wenn man aber diese Auffassung weiter durchdenkt, so muss man sich fragen, auf welche Grundanschauungen über das gegenseitige Verhältnis der orientalischen Kulturen sie sich stützt, und da stellt sich dann sofort wieder die jetzt aufzugebende Vorstellung einer unverstandenen Herübernahme und getrennten Entwicklung der Kulturbegriffe innerhalb der verschiedenen Länder als Vater der Erklärung ein. Mit der Annahme eines grossen allgemeinen Kulturzusammenhangs und einer für alle Länder gemeinsamen Weltanschauung und Götterlehre muss diese Erklärung durch eine äusserliche Entlehnung aufgegeben werden. So oberflächlich ist man nirgends gewesen, an jedem Tempel hatte

---

[1]) Ueber Sidon als ursprüngliche Mutterstadt auch Karthago's und die Unmöglichkeit, Tyrus als solche anzunehmen, siehe Winckler, Altorientalische Forschungen II S. 436 und dessen Aufsatz in der Zeitschrift für Socialwissenschaft 1903 S. 337 ff; vgl. auch diese Beiträge I S. 22.

man eine durchgedachte Lehre, welche das Weltall umfasste, man betete nicht stumpfsinnig einen Stein oder ein Vieh an, — das tat nur die Menge, die Eingeweihten wussten um die Zusammenhänge des Weltalls und um die gemeinsamen Grundgedanken der Religionen. Wenn also die aegyptische Hieroglyphe für „Leben“ identisch sein sollte mit dem Kultussymbol von Karthago, so müsste nach unserer Auffassung die Erklärung lauten: in beiden sind dieselben Grundvorstellungen in derselben Weise zum Ausdruck gebracht und die Tempellehre Karthagos hat das gewusst, sodass die Aehnlichkeit des Symbols mit dieser Hieroglyphe stets erhalten wurde.

Das kann in dieser Form richtig sein und man würde sich für einen solchen Zusammenhang der Entwicklung noch auf die häufige Verwendung des aegyptischen Lebenszeichens auf Siegelcylindern anderer Völker (des syrisch-mesopotamischen Kulturbereiches) berufen können. Allein wir wollen diese Seite der Frage auf sich beruhen lassen, da sie darauf hinauslaufen würde, die Entstehung, das ursprüngliche Bild der Hieroglyphe zu finden, was nicht unsere Aufgabe sein kann. Wenn wir das karthagische Symbol mit dem Wesen der Gottheit erklären können, so haben wir den Grundgedanken, den es darstellen will. Für die Hieroglyphe „Leben“ lautet dann die Frage nur, ob sie denselben Grundgedanken mit denselben Mitteln ausdrückt. Wenn sie es tut, dann sind beide aus derselben Grundlehre heraus erwachsen und bedienen sich derselben Formulirung, d. h. in unserem Falle bildlichen Darstellung dieses gemeinsamen Grundgedankens. Das ist etwas sehr wesentlich Verschiedenes von einer „Entlehnung des Lebenszeichens“.

Wenn uns die Zurückführung auf diese Grundvorstellung am karthagischen Symbol gelingt, so hätten wir im Gegensatz zu der Annahme einer „Entlehnung“ vielmehr wieder ein lehrreiches Beispiel für den Grundsatz aller Mythenforschung, gegen den immer wieder bei einer rein literarischen oder philologischen Forschung verstossen wird; indem man nämlich unwillkürlich in der aus älterer Zeit überlieferten Form auch

die Urform sieht, während oft das umgekehrte Verhältnis der Fall ist, weil die ältere Form sich auf anderem Boden bis in jüngere Zeit ursprünglicher erhalten hat.[1]) Des weiteren wäre es auch zu seinem Teil ein Beweis für das Vorhandensein der Lehre, welche überall die Kultformen auf ihre kosmologisch-astralen Grundlagen zurückzuführen verstand — wie das eben das Wesen der neuen Auffassung der Mythologie beweist.

Nach unserer Auffassung kann die Tanit von Karthago eines der drei grossen Gestirne sein und muss dann mit den beiden anderen oder einem von ihnen in Beziehungen gebracht werden, welche schliesslich die Einheit der Dreiheit oder aber der Zweiheit als Grundgedanken haben. Die Astart von Byblos ist Mondgöttin,[2]) d. h. sie wird in erster Linie als solche gedacht. Dasselbe dürfen wir ohne weiteres von der Sidonischen annehmen, und da diese wesensgleich ist mit der Tanit von Karthago, so muss also auch diese in erster Linie als Mondgöttin gedacht werden, aber wohlverstanden immer auch den beiden anderen Gestirnen entsprechen.

Dass die Tanit mit Artemis gleichgesetzt wurde, ist bekannt, der Name[3]) Abd-tanit = Artemidoros bezeugt als richtig, was man aus einer einfachen Ueberlegung über das Wesen der Gottheiten erschliessen musste: Tanit ist Artemis = Mondgöttin.

Die Mondgottheit soll aber ebenso Sonnengottheit sein, was wir in dem Kopfschmuck der Baʿalat von Byblos mit der Deutlichkeit ausgedrückt finden, mit der ein Symbol nur überhaupt zu sprechen vermag, denn es zeigt den Sonnendiscus

---

[1]) Vgl. Winckler, Krit. Schriften II S. 49, „es ist ein Grundfehler, zu glauben, dass die älteren (der uns vorliegenden) Schriften auch die alte ursprüngliche Meinung darstellen müssen. Ein im 11. Jahrh. n. Chr. aufgezeichnetes Märchen kann im Einzelfalle eine ältere Erinnerung zeigen, als der unter der Hammurabidynastie bereits kanonisirte Text eines babylonischen Epos“.

[2]) Oben S. 15.

[3]) CIPh No. 116 = No. 174 in II dieser Beiträge.

von den Mondhörnern eingeschlossen. Wenn man das einmal erkannt hat, und die Wesensgleichheit der Gottheiten dazu nimmt, so hat man nur noch nötig, eben die Vorstellung von der mechanischen Entlehnung der Kulte und ihrer Formen auszuschalten, um auch die Bedeutung des karthagischen Emblemes zu haben: es ist der Sonnendiscus von den Mondhörnern eingeschlossen, also das Zeichen der Ba^calat oder Tanit, so wie wir es erwarten müssen. Und zwar steht es auf einem Unterbau, der stets die Gestalt eines Dreiecks annimmt — wenn das überhaupt eine symbolische Bedeutung haben soll, so muss es doch auch die Anspielung auf die Dreieinheit enthalten, wobei natürlich der Vieldeutigkeit keine Grenzen gesetzt sind, wenn das Gesetz der Dreiheit als überall im All herrschend nachgewiesen werden soll. In sorgsam ausgeführten Fällen zeigt dieses Dreieck eine Gestalt, der doch wohl die Vorstellung eines Berges zu Grunde liegt: sollte das nicht der Erdenberg, der babylonische Berg der Länder sein, auf dessen beiden Spitzen die beiden Gestirne walten; denn wenn diesem wieder der Götterberg entspricht,[1]) so ist doch die Vorstellung von dem Gipfel des Alls, dem Olymp oder Paradiese oder als was sonst der Aufenthaltsort der Götter und der kosmische Ursprungsort erscheinen, das, was man als Grundlage erwarten würde.

Eine solche Auffassung des Emblems findet sich z. B. auf der Stele CIPh. 183, deren Darstellung die ganze Deutung von der Dreieinheit der drei grossen Gestirngottheiten mit einer Deutlichkeit zum Ausdruck bringt, dass ein Zweifel daran schlechterdings unmöglich ist.[2]) Die Stele zeigt unter der Hand, die auch sonst in den Stelen begegnet, in einem besonderen Felde einen Himmelsbogen und unter diesem eine geflügelte weibliche Gottheit, welche die Scheibe mit den darumliegenden

[1]) Winckler, Forschungen III S. 308. 311 ff.

[2]) Man vergl. bereits die Ausführungen von Berger in Gazette archéologique, auf die schon in CIPh zur Inschrift der Stele verwiesen ist.

Mondhörnern in den Händen trägt. Wie der Gedanke der Einheit der drei grossen Gestirne anders ausgedrückt werden soll oder was diese Darstellung anderes bedeuten könnte, ist wohl selbst starkem Zweifel nicht einleuchtend. Hier tritt also auch deutlich die dritte Gottheit in ihre Rechte, welche ja vor allem die weibliche darstellen soll, die des Venussterns, welche als Himmelskönigin[1]) neben den beiden andern steht und als solche hier gefasst ist.

Auf den beiden Seiten des Feldes, welches diese Darstellung trägt, stehen die Stützen des Himmels nach dem Muster aegyptischer Stelen, nur dass hier als solche die „Krummstäbe dargestellt sind, die bei rituellen Handlungen gebraucht werden".[2]) Diese Stützen sind aber nicht nur ägyptisch, sondern allgemein orientalisch, was man bei einem Kult kanaanaeisch-phoenizischen Ursprungs doch auch erwarten wird. Sie sind die beiden Säulen, welche die beiden Spitzen des Weltenbergs darstellen sollen und die an jedem Tempeleingang stehen, Jakin und Boas im Tempel von Jerusalem[3]). Die Tanit von Karthago ist eben in einer besonderen Form verehrt worden, welche durch den Zusatz pnê-baʿal näher bestimmt wurde. Dass diese Bezeichnungsweise mit den anderen doppelten Götternamen zusammenzustellen ist, wofür das Astar-Kamoš Mesas das bekannteste Beispiel bildet, liegt auf der Hand und ist anerkannt. Nur muss man vom Standpunkt der neuen Auffassung aus darin etwas anderes sehen als etwa den formelhaften Ausdruck eines „späteren" Synkretismus oder sonst eine äusserlich willkürliche Zusammenstellung und damit doch Identificirung der Götternamen, sondern eine Formel, welche in Wirklichkeit das Wesen der Gottheit und ihres Kults zum Ausdruck bringt. Eine Gottheit, die Astar-Kamoš heisst, ist eben ein Gott, der sowohl Astar

---

[1]) Vgl. Winckler, Forschungen III S. 58 ff. 189. 275.

[2]) Pietschmann, Geschichte von Phoenizien in der Erklärung der Tafel bei Seite 180.

[3]) Vgl. Winckler, Forschungen III S. 306, Artikel Sinai in Biblical Encycl. IV p. 4631, Jeremias ATAO S. 40.

als Kamoš ist, und wenn irgendwo, so zeigt sich gerade in diesen Doppelbenennungen die Richtigkeit der astralen Auffassung mit ihren Grundgedanken von der Einheit aller Gottheiten. Eine andere Erklärung giebt es einfach nicht, wenn man nicht die „Heiden“ auf den Standpunkt stellen will, auf dem sie der Eifer der ersten Christen zu schildern liebt.

Die Gottheit Tanit pnê-baʿal ist also eine Gottheit, welche sich ebensowohl in der Tanitform, wie in der pnê-baʿal-Form offenbart.[1]) Wahrscheinlich haben wir auch einen dreifachen Namen in Astart-šem-baʿal der Sidonier bei Ešmun-ʿazar zu sehen, wo neben Astart als Mond-Venusgottheit noch der Mond als šem und die Sonne als Baʿal gestellt werden, sodass die Dreieinheit voll zum Ausdruck gebracht wird.[2])

Wenn die Tanit von Karthago als ein pnê-baʿal bezeichnet wird, so muss sie gleichgesetzt werden mit dem Angesicht Baʿals (oder wenn pnê-Baʿal zu lesen: Angesicht—Baʿal). Wenn Baʿal in erster Linie eine Sonnengottheit ist, was seinem Wesen als Gottheit des Jahres und der Jahresnatur, des Fruchtjahres, am meisten entspricht, so würde also in diesem Zusatze die zweite grosse Gestirngottheit zu ihrem Rechte kommen. Das Symbol giebt ja das „Gesicht Baʿals“, die Sonnenscheibe wieder.

Nun erinnert aber[3]) pnê-baʿal doch zu sehr an das israelitische pnû-el, als dass ein Zusammenhang der zugrundeliegenden Vorstellung von unserm Standpunkt aus abgeleugnet

---

[1]) Zum Vergleich dessen, wie bei einer rein philologischen Beleuchtungsweise sich die Auffassung darstellt, möge angeführt sein, wie jüngst Grimme (OLZ 1905, 253) den Namen auffasst: „In תנת פנ בעל wird man eine Genitivverbindung sehen müssen: „die Gottheit des Antlitzes Baʿals“, d. h. die Gottheit, welche vor Baʿal steht, und diese Phrase ist ebenso wie רבת Epitheton einer Göttin, deren wirklicher Name noch zu suchen ist.“

[2]) Vgl. Mitt. VAG. 1904/5 S. 56.

[3]) Das Folgende nach Winckler, der auch auf den Namen des Vorgebirges und Kultortes *θεου προσωπον* verweist, welcher bereits bei Renan, Mission de Phénicie p. 145 verglichen ist.

werden könnte. Pnû-el ist aber die Stätte, wo der Erzvater Jakob seine Offenbarungen empfängt. Da diesem nun die Eigenschaften des Mondes und des Mondplaneten Mars[1]) zugeschrieben werden, welchen der Nordpunkt der Ekliptik und der Vollmondspunkt eignet, so ergiebt sich als naheliegend pnû-el als Angesicht des summus deus El,[1]) der ja wieder dem Mondgott „entspricht", zu fassen und auf den Vollmond zu deuten, denn der Mond soll ja auch mit der Sonne wesensgleich sein. Diese Deutung kommt im wesentlichen auf dasselbe hinaus, wenn man die neuen Anschauungen zu Grunde legt, sie ist nur vom alten Standpunkte aus verschieden, der glaubte, die Grundvorstellungen primitivsten Denkens und rohesten Naturdienstes in den Kulten des alten Orients zu finden, statt eine tiefdurchdachte, alle Zweige menschlicher Naturbeobachtung im weitesten Sinne umfassenden Geheimlehre mit all ihren verzwickten Deutungskünsten. Es handelt sich bei alledem immer wieder darum, nachzuweisen, dass die Gottheit sowohl das eine als das andere ist und dass nur ihre jeweilige Wirkungsform sich verschieden zeigt: ob Mond- oder Sonnenscheibe ist gleich, beides ist dieselbe Gottheit, dieselbe Kraft in ihrer Wirkung auf das Weltall. Die Kraft der Planeten in der Astrologie ist von ihrer Stellung abhängig, und die Erscheinungsformen der zwei oder drei grossen Gestirne sind ebenfalls von ihrer Stellung (zur Sonne) bedingt.

Insofern ist also pnê-baᶜal = Sonnenscheibe auch = pnû-el, wenn dieses = Vollmond, und zwar würde es die Sommersonne sein. Da diese auf dem Punkte des Vollmonds (Nordpunkt) steht, so hat sie als Gegenstück die Süd- oder Mitternachtssonne (Wintersonne), welcher im Weltall also der Südpunkt gehört und die deshalb die Unterweltsmacht darstellt.[2]) Das ist aber der stets mit der Tanit pnê-baᶜal zusammengenannte Baᶜal-Ḫammon, dessen Name schon die Sonnengottheit und zwar in dieser Phase anzeigt, welche beim

---

[1]) Winckler, Die Weltanschauung des Alten Orients S. 50 Anm. 28.

[2]) Winckler, Forschungen III S. 206. 289.

Monde der Dunkelheits- oder Neumondsphase entsprechen würde. Dass Ḫammon mit ḫam Hitze zusammenhängt, ist wohl nie bezweifelt worden. Ebenso wie Šem unter den drei Noah-Söhnen den Mond darstellt, so soll ja Ḫam die Sonne oder der Süden sein.[1] Die Tanit pnê-Baʿal ist also die Istar-Venus, welche Himmelskönigin werden will, d. h. die zum Nordpunkt strebt, dem Punkte des Vollmonds oder der Sommersonne, wo der Tammuz sein Gesicht verhüllt. Dieser pnû-el oder pnê-baʿal ist der Gegensatz zu Baʿal-Ḫammon, dem Tammuz der Unterwelt.

[1] Winckler, Arabisch-Semitisch-Orientalisch S. 20.

Eine Gemme.

In meinem Besitz befindet sich ein kleiner geschnittener Stein (Carneol) von 0,14 m Höhe, 0,105 m Breite und 0,05 m Dicke. Er zeigt als Darstellung einen auf ein Knie niedergelassenen Mann, der in jeder Hand etwas hält, das wohl eine Bemme darstellen soll, und in gut ausgeführten phönizischen Buchstaben den Eigennamen פרעש. Als Personenname ist das Wort mit seiner uns zunächst eigenartig berührenden Bedeutung („Floh“) bereits aus dem alten Testament bekannt, unter den arabischen Personennamen ist barghûṯ mit den in die gleiche Begriffsphäre mit ihm fallenden Insektennamen ebenfalls bezeugt.[1])

Der Umstand, dass der Träger dieses Namens ein Siegel mit „der Schrift seines Namens“ besass, lässt ohne weiteres schliessen, dass er ein Mann von Stand war. In der grossen Zahl der orientalischen Siegel sind die mit dem Namen ihres Besitzers in der Minderheit. Auch der alttestamentliche Träger des Namens Parʿaš ist kein beliebiger Mann aus dem Volke, sondern der Stammvater des zahlreichsten und an erster Stelle genannten Geschlechtes unter den aus dem Exil Zurückgekehrten. Er gehört also nach unseren Begriffen einer der ersten Adelsfamilien an (Nehem. 10, 15 u. 7, 8; Esra 2, 3; 8, 3 u. 10, 25).

Die allgemein beliebte gangbare Erklärung aller Erscheinungen im Bereiche der Kulturen des vorderen Orients mit den Zuständen des „ursemitischen“ Nomadentums kann innerhalb einer auf ethnologischer und geschichtlicher Grundlage beruhenden Betrachtungsweise nicht mehr

[1]) Vgl. Nöldeke, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft.

als statthaft gelten.[1]) Wir müssen vielmehr in erster Hinsicht darauf bedacht sein, die Erklärung oder doch wenigstens die Auffassung, welche damit verbunden wurde, in der allgemeinen orientalischen Weltanschauung und Weltenlehre zu finden, welche alles Denken des Orients durchdrang und die bei einer so wichtigen Sache wie einer Namensgebung unmöglich ausgeschaltet werden konnte. Denn der Name bedeutet für diese Weltanschauung sehr viel mehr als für uns — wo doch auch das Aussuchen eines sehr schönen und bezeichnenden Namens für den Neugeborenen dem Elternstolz keine geringen Schwierigkeiten bereitet.

Schon Clermont-Ganneau[2]) hat darauf hingewiesen, dass hinter der heutigen Benennung der beiden Flüsse, welche das Stadtgebiet von Sidon im Norden und Süden begrenzen, Nahr-barghûṯ und Nahr-ḳaml, — sich eine tiefere Bedeutung verbergen muss und es ist ganz im Sinne der sonstigen Benennung phönizischer Flüsse und der Grundsätze, welche die phönizischen und sidonischen Geographen annahmen,[3]) wenn wir die Erklärung in einer Bezugnahme auf die Götter, denen die beiden Flüsse gehören, finden. Es scheint in der Tat,[4]) als ob sich ein mythologischer Zusammenhang nachweisen lässt, und als ob dem Floh der Süden, der Laus der Norden gehöre, wie es mit den beiden Flüssen der Fall ist. Dann würden also die beiden Insekten in der Mythologie die Rolle der Tiere spielen, welche den beiden Hauptgottheiten — Mond und Sonne, obere und untere Welt, Nord- und Südpol[5]) — gehören, nach dem Grundsatz, dass die Gottheit sich auch im kleinsten offenbart.[6]) Was hier in einer scheinbar lächer-

[1]) Nach den Ausführungen Winckler's in Arabisch-Semitisch-Orientalisch.

[2]) Recueil d'archéol. V.

[3]) Mitteil. VAG. 1904,4/05 S. 51 ff.

[4]) Vgl. Winckler in VAG. 1904, Sitzung vom 4. Mai 1904.

[5]) Vgl. Winckler, Altoriental. Forschungen III S. 291. Jeremias ATAO S. 46.

[6]) Vgl. Mitt. VAG. 1904,4/05 S. 61 Anm.

lichen Weise zum Ausdruck kommt, wäre nichts anderes, als wenn Marduk der Stier, Ninib der Adler, Nergal der Löwe, Ešmun die Schlange u. s. w. heilig ist. Das betreffende Tier ist die tierische Offenbarung der Gottheit, welche sich ebenso in anderen Teilen der lebenden wie toten Schöpfung wirksam zeigt. Floh und Laus wären also die Gottheiten der betreffenden beiden Flüsse und die ursprüngliche mythologische geographische Lehre hätte den Gedankenzusammenhang genau gekannt.

Selbstverständlich dürfen wir für eine rein jüdische Zeit, wie es die nach dem Exil ist, nicht annehmen, dass solche Gedankenzusammenhänge noch gepflegt oder anerkannt wurden. Die Geschlechternamen waren aber viel älter und müssen auf jeden Fall auf vorexilische Zeit zurückgehen, wo in Jerusalem und im Lande die allgemeinen Einrichtungen der orientalischen Religionen ja ausdrücklich als lebendig und vom Jahvetum vergeblich bekämpft bezeugt werden. Bei den Phöniziern sind sie selbstverständlich immer lebendig gewesen.

Der Name פרעש bedeutet demnach, dass sein Träger im Schutze der betreffenden Gottheit — es wäre also die des Südens Nergal = Saturn = Sonne oder Ea = Poseidon[1]) — stand und ein Geschlecht, das sich von einem so genannten Stammvater ableitet, war damit als nichts Anderes gekennzeichnet als etwa „Stiersöhne“ oder „Fuchssöhne“ (banû Taghlib der Araber, bnê šu'âl der Israeliten) und ähnliche; es waren Kinder der betreffenden Gottheit, der Gott war ihr Stammvater.

---

[1]) Jeremias, ATAO S. 29.

Worterklärungen.

In der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1904, S. 198, schlägt Praetorius für die bekannte crux קנמי in der Inschrift Ešmun-ʿazars (4 und 20) vor zu fassen: ḳōne mî atta „wer immer du Besitzer sein mögest“, statt des wohl allgemein nur als Notbehelf empfundenen „meine Beschwörung (ergeht) an“. Er beruft sich zur Stütze seiner Auffassung auf eine griechische Grabschrift, welche sagt: ὅστις εἶ ὁ ἔχων τὸ χῶρον μήποτε μετακεινήσῃς τούτων τι.

Ich glaube, dass zunächst kein Zweifel sein wird, dass מי את als mî atta „wer du auch seist“ zu fassen ist, und finde, dass ich mir zu meiner Uebersetzung der Inschrift seit längerer Zeit nach Winckler notiert habe: „entweder קנמי Nisbe eines קנמ in der Bedeutung von fulân, oder aber מי את = dem assyrischen mannu atta und dann קנ = fulân??

Das ist in der Hauptsache dasselbe, was Praetorius vorschlägt, denn beide Auffassungen suchen einen Ausdruck für „wer immer“. Die Erklärung von Praetorius hat aber den Vorzug, dass sie nicht mit einem Unbekannten für קנ rechnet und dass sie zugleich durch eine griechische Parallele gestützt wird. Wenn ich trotzdem noch eine andere Möglichkeit erwägen möchte, so geschieht es aus dem Gefühl heraus, dass doch der Ausdruck, „wer immer du Besitzer seiest“ sehr kurz und gezwungen erscheint, indem gerade das in der griechischen Parallele stehende *χῶρον* stark vermisst wird und wenn aus dem folgenden משכב ergänzt, doch eine grosse Härte und Ungeschicklichkeit des Ausdrucks ergiebt. Auch erscheint es im Munde eines Königs eigentümlich, wenn er sich an einen späteren Besitzer seiner Grabstätte wendet.

Da wir den phoenizischen Sprachgebrauch nicht kennen, so mag immerhin eine Vermutung verstattet sein, welche diese Härte beseitigen würde, während sie Praetorius’ Erklärung der Wortform annimmt. Danach muss ḳōnë einen Begriff bezeichnen, welcher im Folgenden als mamleket und adam

in zwei Unterbegriffe zerlegt wird: wer du auch seist, König oder Untertan[1]) — der ḳonë kann also entweder ein Fürst oder ein Untertan sein. Dazu würde ja die von Praetorius vorgeschlagene Bedeutung durchaus passen, aber es liegt auch die Möglichkeit vor, dass dieses Wort im Phoenizischen eine bereits weiter entwickelte Bedeutung angenommen hatte, welche es seines Participialcharakters entkleidete und es zu einem festen terminus machte. Bei Jesaja heisst es (1,3):

Ein Ochs kennt seinen Eigentümer,
ein Esel seinen Besitzer[2])

Hier werden in Parallele gesetzt, ḳōnë und baʿal „Besitzer, Eigentümer“ als Synonyme, und wenn wir uns diese Parallele nicht als einen aussergewöhnlichen vom Dichter erst geschaffenen Ausdruck vorstellen, sondern als etwas Gewöhnliches der Volksrede, als eine Ausdrucksweise, welche gang und gäbe war, dann erhalten wir für ḳōnë eben die gewünschte, bereits zum vollen Substantivum erstarkte Bedeutung „Besitzer“.

Mit dieser ist freilich in unserem Falle nichts anzufangen, wohl aber würde die völlige Gleichsetzung mit baʿal eine Bedeutung ergeben, welche unserem ursprünglich vermuteten „fulân“ entspricht. baʿal bedeutet nicht nur den Herrn und Besitzer, sondern auch den Bürger. Denken wir uns einmal die Sprache der Phoenizier nicht nur auf dem Kothurne alttestamentlicher Prophetie stelzend, sondern auch als die von Kaufleuten und nüchternen Menschen, so müsste sie auch Ausdrücke ausgebildet haben, welche den Menschen in seinem Verhältnis zu seinen Mitbürgern und zum Staate bezeichneten.

In der Zeit der Blüte derjenigen Dynastie, deren Herrscher noch Namen führen, wie Phoenizier und Kanaanaer, wird ein „Freier“ im babylonischen Recht als amêlu bezeichnet.[3]) Lassen wir es auf sich beruhen, ob die von Winckler aufgestellte Parallele[4]) awel = arabisch ’ûlâ (Plural von dhû) richtig ist

[1]) Das bedeutet אדנמ hier (vgl. assyrisch nišî Winckler).
[2]) Ich lasse אבוס weg.
[3]) Vgl. Winckler, Das Gesetzbuch Hammurabis.
[4]) Winckler, Forschungen II S. 315.

oder nicht, so ist doch soviel klar, dass dasselbe Wort in der Tel-Amarnazeit in Kanaan zur Bezeichnung der Fürsten benutzt wird,[1] d. h. es hat eine Bedeutungsentwicklung durchgemacht, welche es neben baʿal und babylonisch bêlu stellt. Das babylonische amèlu Freier, Vollbürger, entwickelt sich zu kanaanäisch amêlu Fürst, wie kanaanäisch baʿal Bürger zu babylonisch bêlu Herr. Die Bedeutungsentwicklung ist also in beiden Fällen die umgekehrte, d. h. es liegt genau dieselbe Erscheinung vor wie im babylonisch-assyrischen šarru und malku gegenüber dem kanaanäischen מלך und שר.

Veranschaulichen wir uns die Sache am Deutschen selbst, so wäre also schliesslich die Bedeutungsentwicklung dieselbe wie in unserem „Herr", das zuletzt der Titel eines jeden „Freien", d. h. in modernen Verhältnissen eines jeden geachteten Vollbürgers oder wie man sonst die moderne Kulturblüte bezeichnen will, geworden ist. In unserer Inschrift würden wir uns dann zu denken haben, dass ḳōnë gesetzt wäre als völliges Synonym von baʿal[2] und dass das geschehen wäre, weil es der gewöhnliche Ausdruck war, mit dem ein Bürger bezeichnet wurde[3], also „Mensch, Bürger, Herr" oder

---

[1]) Winckler, Forsch. III S. 177.

[2]) Vgl. hierzu den Vorschlag von Winckler (Forsch. II S. 317), das *Τυριων* des römischen Vertrags mit Karthago als *κυριων* = בעלים Bürger von Karthago zu erklären.

[3]) Winckler macht noch auf folgende Parallele aufmerksam, welche gerade für ein handeltreibendes Volk diese Entwicklung der Bedeutung in ein helles Licht setzen würde: im Babylonischen heisst der Kaufmann tamkaru von mkr Besitz. Der Kaufmann ist also ursprünglich nicht der Verkaufende, sondern der Besitzende oder Erwerbende. Im Hebräischen heisst קנה kaufen, מכר verkaufen — sollte hier wieder ebenfalls die gegenteilige Entwicklung der Bedeutung mitspielen? In Babylon ist ferner der tamkaru ein Beamter des Königs, der ursprünglich aus einem Grossbesitzer entstanden sein muss (Winckler, Gesetze Hammurabis, zu § 40). In dem Handelsstaate Sidon müsste die sociale Entwicklung den Kaufmann mit dem Vollbürger gleichgesetzt haben, ein ḳōnë, ein Kaufmann, konnte nur ein Angehöriger der Geschlechter, ein Patricier sein, also ḳōnë dann in weiterer Entwicklung = baʿal = Bürger und ehrenvolle Anrede (arabisch çaḥib).

wie man übersetzen will „wer du auch seist, ein König oder ein Untertan“.

Praetorius fasst auch die Worte der Tabnit-Inschrift: „wer du auch seist, der diesen Sarg zu Besitz erhältst“, nimmt also eine Bedeutung von פוק an, welche mehr das Gewicht auf das Besitzen als das Finden legt, wie man sie in einigen alttestamentlichen Stellen zugrunde legen kann (Sprüche 3, 13; 8,35; 12,2; 18,22; vgl. Siegfried Stade, Lexicon unter פוק II und Hiphil: zu teil werden lassen, gewähren). Allein bei Tabnit passt diese Bedeutungsentwicklung schlecht zum Object „Sarg“, hier ist doch wohl die Betonung des Findens das Einzige, was man annehmen kann: der du diesen Sarg findest — beim Ausgraben, denn die Schatzgräberei war ja auch im Altertum im Schwange. פוק hat als Synonyn מצה auch im Hebräischen (vgl. auch Winckler, Geschichte Israels II S. 266, wo für Jesaia 29,3 vorgeschlagen wurde הפיקותי zu lesen statt הפיצותי: und ich liess nachgraben. Hierdurch wird übrigens ein Wortspiel mit dem vorhergehenden נקף hergestellt!).

In Tyrus (= No. 13 meiner Zusammenstellung in Heft 2 dieser Beiträge) ist wenigstens soviel klar, dass die Inschrift melden sollte den Bau oder die Errichtung von חצי הזפ ז, der Hälfte dieses z f, wie man zunächst übersetzt hat. Schwierig ist dann schon in Zeile 6 אית החצי הזפ ז, wo der Artikel von חצי als fehlerhaft angesehen werden muss, wenn man die Status constructus Verbindung annehmen will.

Wenn man sich zunächst rein sachlich fragt, bei welcher Gelegenheit eine Inschrift gesetzt werden kann, so ergiebt sich von vornherein die Unmöglichkeit dieser Erklärung. Entweder wird sie zu Anfang oder während des Baues gesetzt, wie es bei den Inschriften Bod-Astarts am Ešmuntempel der Fall war, dann heisst es: „ich habe das und das gebaut“. Oder sie wird zum Schlusse der Arbeiten angebracht, dann heisst es erst recht: „ich habe das und das vollendet“. Dass aber ein Bauherr urbi et orbi verkünden wird: „ich habe

dieses Bauwerk zur Hälfte gebaut, d. h. meine Kräfte und mein Opfermut haben nicht ausgereicht, um es zu vollenden, das müsste erst einmal durch ein Beispiel erwiesen werden, ehe es glaubhaft erscheinen könnte. Ganz etwas anderes ist es natürlich, wenn ein Nachfolger[1]) erzählt: mein Vorgänger hatte den Bau nur halb fertig gebracht, ich habe ihn vollendet. Das wäre im Gegenteile nur die Bestätigung unserer Regel, dass die Bauinschrift von der Vollendung eines Baues melden muss. Damit ist dann bereits ausgesprochen, dass das angezweifelte Wort entweder etwas völlig anderes bedeuten muss, „den ḫçj dieses zf“ oder dass es heisst: diesen ganzen zf. Wir haben also hier ein weiteres Beispiel für die von Winckler[2]) erschlossene Bedeutung des Wortes חצי „Summe, Gesamtheit“, welche das Rätsel von Mesa 8 löst und eine Anzahl biblische Stellen erklärt[3].) Bei dieser Fassung besteht auch die Möglichkeit, den Artikel der zweiten Stelle zu erklären. Während es an der ersten heisst „die Gesamtheit des zf“, wäre an der zweiten gemeint das „Ganze, den zf (und . . .)“.

---

[1]) Was in unserem Falle nicht anzunehmen ist.

[2]) Altorient. Forsch. II S. 405. Cooke Textbook of North Semitic Inscriptions p. 10 Anm. 2 sagt zu dieser Erklärung weiter nichts als: „Winckler, cuts the knot by making the half mean the whole“. In Wirklichkeit liegt die Sache doch wohl so, dass die übrigen Erklärer make the whole mean the half, wobei dann eben Widersinn an allen Ecken und Enden herauskommt.

[3]) Eine weitere Stelle fügt Winckler (in persönlicher Mitteilung) hinzu: Nehemia 13,24, wo Winckler jetzt nicht, wie Forsch. II S. 488, fassen will: ihre Kinder sprachen nichts als (חצים) asdodisch, sondern — dem Sinne nach auf dasselbe hinauskommend: sprachen alle asdodisch, statt des sinnlosen „sprachen zur Hälfte asdodisch“ (l. mit Winckler אשורית „Aramäisch“. Nehemia entrüstet sich, dass die Judenkinder nicht hebräisch sprechen, sondern die Sprache ihrer babylonischen Mütter.) — Vgl. auch Winckler, Forsch. III S. 152 Anm.

Tafel I.

Inschrift aus Heldua. S. 8.

Tafel II.

Die Ruine von Chan el ḫalde. S. 6.

Das Adonis-Denkmal von el-Ghine. S. 25.

Grabstele aus Karthago.

Corpus inscriptionum Semiticarum. Pars I No. 183. S. 36.